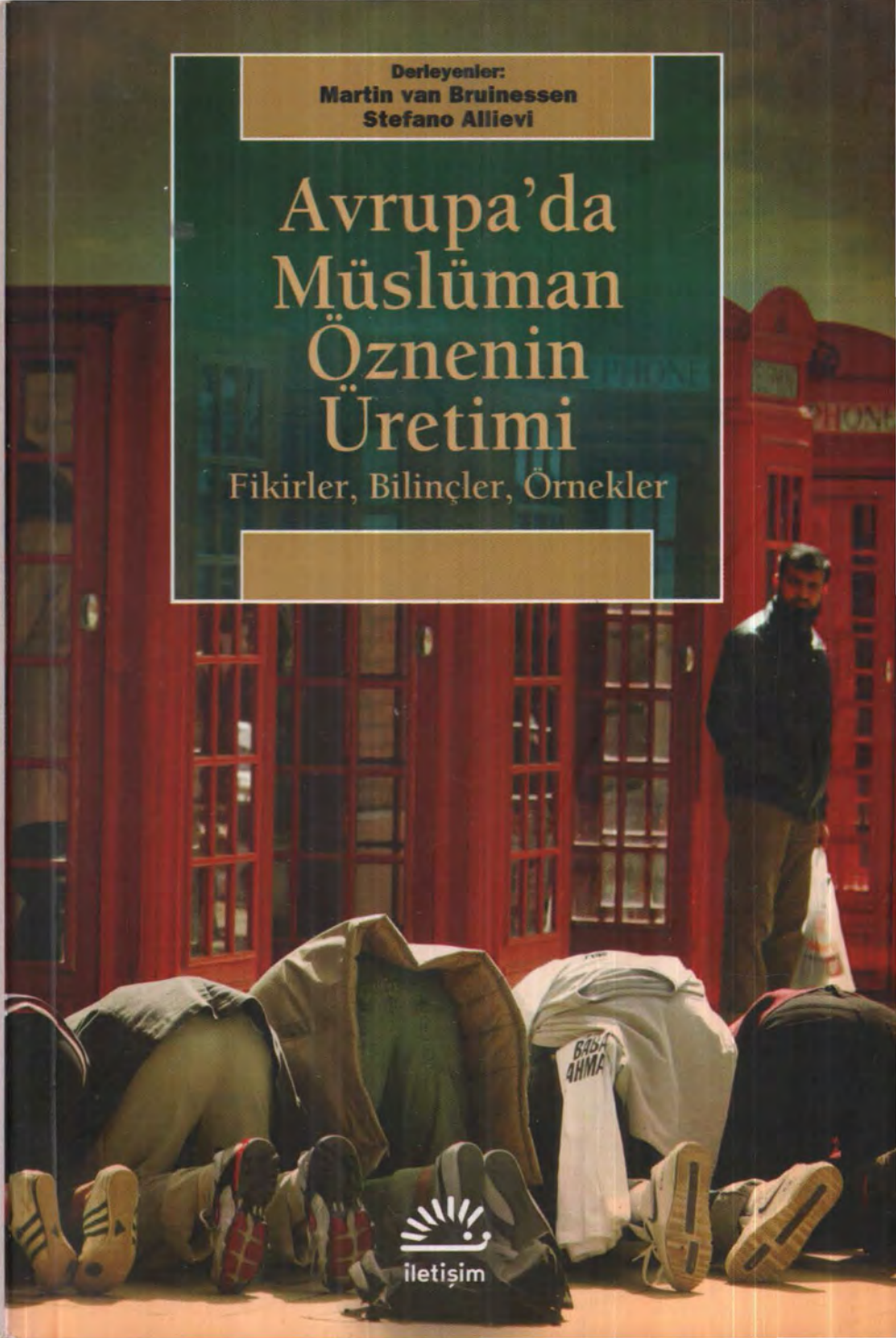
Der.: M. van Bruinessen, S. Allievi • AVRUPA'DA MÜSLÜMAN ÖZNENİN ÜRETİMİ

Derleyenler:
Martin van Bruinessen
Stefano Allievi

Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi

Fikirler, Bilinçler, Örnekler



iletişim

Producing Islamic Knowledge.
Transmission and dissemination in Western Europe
© 2011 Martin van Bruinessen, Stefano Allievi
Bu kitabın yayın hakları Taylor & Francis Group Limited'dan alınmıştır.

İletişim Yayınları 1786 • Araştırma-İnceleme Dizisi 300
ISBN-13: 978-975-05-1085-4
© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Ekrem Buğra Büte
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Odd Andersen/AFP/Getty Images
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ-DİZİN Enis Serdar Kalender
BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
MARTIN VAN BRUINESSEN
STEFANO ALLIEVI

Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi

Fikirler, Bilinçler, Örnekler

Producing Islamic Knowledge
Transmission and dissemination in Western Europe

ÇEVİREN *Attila Tuygan*

iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz *7*

1 Batı Avrupa'da İslami Bilgi Üretimi
Disiplin, yetki ve kişisel arayış
MARTIN VAN BRUINESSEN *11*

2 Müslüman Sesler, Avrupalı Kulaklar
İslami bilgi üretimi ve algılanması arasındaki uçurumun incelenmesi
STEFANO ALLIEVI *51*

3 Gelişen Bir Avrupa İslamı
Hollanda'daki Minhac-ül Kuran olayı
M. AMER MORGAHI *79*

4 Dinî Otorite, Sosyal Eylem ve Siyasi Katılım
Paris'teki "Rue de Tanger Camisi"ne dair bir olay incelemesi
VALÉRIE AMIRAUX *105*

5 Britanya'da İslami Reform Modeli
Müslüman tarikatçılığı ile daha geniş toplumla bağlar kurma arasında kalan Deobandiler
JONATHAN BIRT - PHILIP LEWIS *143*

6 **Ulus Ötesi Ulema, Avrupa Fetvaları ve İslami Otorite**
Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'ne yönelik bir olay incelemesi
ALEXANDRE CAEIRO *185*

7 **Siber Fetvalar, Hutbeler ve Medya Kampanyaları**
Yeni izleyici kitleleri arayışındaki Amr Khaled ve Omar Bakri
ERMETE MARIANI *215*

8 **Guénoncu Gelenekselcilik ve Avrupa İslamı**
MARK SEDGWICK *253*

SÖZLÜK *281*
YAZARLAR *287*
DİZİN *291*

Önsöz

Bu kitap uzun yıllar önce tasarlandı ve ortaya çıkması da uzun zaman aldı. Çoğu bölümün ilk versiyonları, 2003 yılında Montecatini Terme'de, derleyenlerin önayak olmasıyla ve Uluslararası Modern Dünyada İslam Araştırma Enstitüsü ISIM'in (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) desteğiyle bir atölyede toplanan Dördüncü Akdeniz Sosyal ve Siyasal Araştırma Toplantısı'nda sunulmuştu. Katkıda bulunanların çoğu daha sonraki yıllarda araştırmalarını sürdürdüler; elinizdeki bölümler de bu araştırmaların sonuçlarını yansıtmaktadır. Bir bölüm de önemli bir katkı olarak (Birt ve Lewis tarafından) sonradan eklenmiştir.

Avrupa'daki Müslümanlarla ilgili araştırmanın büyük bir kısmı, çok yakın bir tarihe kadar, son derece betimleyici ve kuramsal olmaktan uzaktı. Müslümanların seküler Avrupa toplumlarına entegrasyonu hakkındaki sorular bu literatürde epeyce yer bulmuştu ve özellikle de Madrid (11 Mart 2004) ve Londra'daki (7 Temmuz 2005) tren ve metro bombalamalarından beri Avrupa'nın İslam'a ilişkin söylemlerinde, radikalleşme ve güvenlik tehditleri ciddi yer bulmuştu. Avrupa'daki İslam ve Müslümanlar, Avrupa açısından giderek artan düzeyde sorunlar olarak görülmüş ve incelenmişti. Ancak Müslüman-

ların yaşantılarının dinî yönleri nispeten daha az dikkat çekiyordu.

Müslüman çevrelerden gelen akademisyen ve entelektüellerden Bassam Tibi ve Tariq Ramadan, birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ve oldukça farklı vurgularla evrensel İslami değerlerin Avrupa'nın kültürel ve siyasal çatısı altındaki ifadesi olarak Avro-İslam kavramını önermişlerdi. Her ikisi için de, Avro-İslam mevcut gelişmelerin tanımından çok bir tasarıdır ve her ikisi de, Avrupalı Müslümanların İslam ve toplum arasındaki ilişkiyi yeniden biçimlendirme yolunun İslam'ın Müslüman çoğunluklu dünyadaki geleceğini de belirleyeceğini dile getirmiştir. Sosyal bilimciler de Avro-İslam'dan veya Avrupa İslamı'ndan, yeni geliştiğine inandıkları Türk, Güney Asya ya da Kuzey Afrika İslamı gibi bölgesel türlere kıyasla, İslami uygulamaların apayrı bir (veya birkaç) bölgesel türü olarak bahsetmeye başlamışlardı. (Bazıları, Avrupa'*da* İslam ve Avrupa'*nın* İslamı kavramlarını ilkini köken kültürlerin renklendirdiği nakledilmiş bir İslam'a, ikincisini de İslam dini esinli benzersiz bir Avrupa formasyonuna atıfta bulunmak üzere, yan yana kullanmışlardı.) Bununla birlikte bir Avrupa İslamı'nın mevcudiyetine ve nasıl doğduğuna ilişkin oldukça az sayıda ampirik çalışma bulunmaktadır.

Bu kitaptaki bölümler bu boşluğu biraz olsun doldurmaya çalışmakta ve (Müslümanların doğru İslami inanç ve uygulamalar olarak kabul ettikleri anlamda) İslami bilginin, belli düzenleme, kurum ve dinî otoritelere göz atarak Batı Avrupa ülkelerinde nasıl üretildiği ve bu üretimin nasıl tekrarlandığı sorusunu ele almaktadır. Bazı bölümlerde, özellikle de Morgahi'nin modernleştirici gelenekselci organizasyon Minhac-ül Kuran üzerine makalesiyle, Amiraux'nun tanınmış imam Larbi Kechat'ın yönettiği Paris Camisi üzerine yazdığı makalede, camiler ve cami dernekleri, İslami bilginin üretim yerleri olarak önemli yer tutmaktadır. Her iki bölüm de cami içinde ve çevresinde gelişen çeşitli eylemlilikleri tartışmakta ve dinî otoritenin nasıl oluşturulduğu sorusunu ele almaktadır. İmamlarla yetkin otoriteler olan cami veya dernek kurulları arasındaki kırılgan ilişki de van Bruinessen'in giriş yazısında tartışılmakta.

İmamların, mültecilerin anavatanlarından kısa sürelerle "ithalinden" ziyade Avrupa'da yetiştirilmeleri bir Avrupa İslamı'nın yaratılmasında önemli bir adım olarak görülmüş olup çoğu Avrupa ülkesi imam eğitimi sürecinin kontrolünü ele geçirmeye can atmaktadır. Birt ve Lewis, İslami yüksek öğretimde Avrupa'nın önde gelen ülkesi Britanya'daki Müslüman seminerlerine ilginç bir genel bakış getirmektedirler.

Fetvalar, belirli ve bağlamla ilgili sorulara cevap niteliği taşıdıkları, İslami bilginin belki de en net formülasyonları olmakla birlikte İslami düşüncenin dinamiklerine ve yerel anlamda özgün İslami uygulamaların meşruiyetine önemli katkılar sağladıkları için ciddi bir incelemeyi hak ediyorlar. Caeiro ve Mariani'nin fetvalarla ilgili bölümleri, farklı seçmen bölgelerine hizmet eden farklı türde otoritelere odaklanmakta. Caeiro tarafından incelenen Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi özellikle azınlık durumundaki Müslümanlara ilişkin İslami yasal düşüncenin geliştirilmesinde rol oynayan başlıca kurumdur ve çıkarttığı fetvalar Avrupa İslamı'nın yapıtaşları olarak görülmektedir. Mariani'nin çevrimiçi ve çevrimdışı fetvalarını ve diğer eylemlerini incelediği iki medya yıldızı Omar Bakri ve Amr Khaled, İslam'ın çok farklı tarzlarını, "ılımlı İslam"a karşı katı İslamizmi temsil etmekteler, fakat her ikisi de ana akım kurumların kolaylıkla ulaşamadığı seçmen bölgelerine başarıyla girmişlerdir. Bu vaizlerin, takipçileriyle olan ilişkilerini medya üzerinden iletişimleri temelinde daha iyi anlamaya çabalayan Mariani'nin çalışması, aynı zamanda İslami bilgi üretiminde yeni medyanın rolünün anlaşılmasına esaslı bir katkı niteliğindedir.

Görevleri arasında yerleşik bir İslami eğitim kurumunda ders vermek de bulunan ulema, dinî otoritenin en etkili figürleridir. Morgahi, Amiraux, Caeiro ve Mariani'nin makalelerinde, otoritelerini çeşitli yollardan tesis etmiş, İslami diskur ve uygulamalara katkıları çeşitli biçimler alabilen farklı tiplerde ulemayla karşılaşmaktayız. Ulemanın yanı sıra yeni bir tür otorite figürü de ortaya çıkmıştır: Müslüman entelektüeller. Bunlar, temel eğitimlerini geleneksel İslam'ın dışındaki bir disiplin-

de alan, fakat kendilerini tamamen İslam'a adamış, dinî konular ve dinin sosyal bağıntıları hakkında konuşacak bilgiye haiz adamlardır (nadiren de kadınlardır). Aslen muhasebe eğitimi almış Amr Khaled (Mariani'nin bölümünde) bir Müslüman entelektüel tipini temsil etmektedir; Morgahi ve Amiraux'nun bölümlerinde genç Müslümanlara hitap eden başka sözcüler de göreceğiz. Oldukça farklı bir tür olmalarına karşın, Avrupalı Müslüman diskurlarının biçimlenmesinde önemli rol oynayan Müslüman entelektüeller, Sedgwick'in bölümünün konusunu oluşturan Gelenekselcilerdir.

Allievi'nin bölümü, Avrupalı Müslüman diskurlarının geliştiği Avrupa bağlamına odaklanmakta. Öncelikle, Avrupa İslamı *hakkında* bilgi üretimine ve gözlemcinin gözlenen şeyi biçimlendirmedeki rolüne dönük bir eleştiridir. Van Bruinessen de, "sıradan" Müslümanların İslami bilgilerini nasıl ürettikleri hakkında bildiklerimizi araştırmakta – ve özel olarak bilginin söylemsel olmayan modlarına ve bunları üreten disipline edici uygulamalara eğilmekte.

Derleyenler, Batı Avrupa'da İslami bilginin üretimine ilişkin araştırma programına yaptığı ufuk açıcı entelektüel katkısından dolayı ISIM'in eski müdürü Muhammad Khalid Masud'a ve bu kitabın ortaya çıkmasına yol açan ilk tartışmaları düzenlediği için de Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nden Robert Schuman'a teşekkür borçlular. Ayrıca tartışmalardaki katkılarıyla araştırma sunumlarına önemli destek veren ve makalelerin derinleşmesine yardımcı olan diğer katılımcılara da teşekkür ederiz. Son olarak, editoryal desteği için Sanaa Makhlouf'a minnettarlığımızı belirtmek istiyoruz.

MARTIN VAN BRUINESSEN
STEFANO ALLIEVI

1

Batı Avrupa'da İslami Bilgi Üretimi

Disiplin, yetki ve kişisel arayış

MARTIN VAN BRUINESSEN

İslami bilgi nedir?

Bu bölümde, Müslümanların doğru olduğuna inandıkları veya –sözcüklerin en geniş anlamlarıyla ve içinde tutarsızlık taşımayan, somutlaşmış bilgi biçimlerini de içeren– en iyi iman ve teamül olarak gördükleri şey için "İslami bilgi" terimini kullanacağım. Müslümanlar gerçek İslam konusunda farklı görüşler beslediklerinden dolayı, tek, yeknesak ve evrensel bir bilgi olamaz (her ne kadar bazı Müslümanlar, kendi anlayışları için böylesi iddialarda bulunsalar da); İslami bilgi, niteliği gereği hayli tartışmalıdır. Onu İslami kılan şey, oldukça yaygın bir biçimde kabul gören ortodoksluk ve ortoprakslık standardıyla benzerlik göstermesi değil, İslam'ı bir yaşam geleneği olarak gören kesintisiz tartışmalara göndermede bulunmasıdır. Ben, Talal Asad'ın İslam kavramını tutarsız bir gelenek olarak değerlendiriyorum, çünkü her ne kadar gelenek anlayışını tutarsız olmayan unsurları da içerecek biçimde geniş tutsam da, Asad, İslam antropolojisi üzerine yazdığı bir makalede (1986) İslam'ı son derece yararlı gördüğünü ifade etmişti. Müslümanların yaptıkları her şey İslami değil; Müslümanlar İslami geleneğin epey uzağına düşen pek çok faaliyet ve tartışmanın içinde-

ler. Müslüman cemaatlerin "yerel bilgi"si, "İslami bilgi"leriyle hiç ilişkili olmayan pek çok şey içerir; halbuki İslami bilgi yerel olan sayısız unsuru da içinde barındırabilir. Asad'ın yazdığı gibi, "[bir] teamül İslami'dir çünkü İslam'ın tutarsız gelenekleri tarafından serbest bırakılmıştır ve Müslümanlara –bir âlim, bir hatip, bir Sufi şeyh veya cahil bir ebeveyn tarafından– öyle öğretilmiştir." (Asad 1986: 15) Bu, en azından bazı Müslümanlara göre, Sufi ayin, türbe ziyaretleri ve şifa dağıtmalar gibi hiç de İslami olmayan epey inanç ve teamülü açıkça içermektedir; İslami addedilen bazı yetki biçimlerince meşrulaştırma çok önemlidir. Her ne kadar İslamiyet'te egemen yazılı geleneğe yabancı gibi görünseler ve geniş ölçüde İslam öncesi veya dış kaynaklı olarak algılansalar da Alevi cem ve semahı gibi ayinlerin dahil edilmesini bile savunurum. Her ikisi de, yaygın İslami geleneğe ilişkin bir mit ve kavramlar külliyesinin içindedir ve bu özelliği Sünni İslam'ın egemen melodisinin bir kontrpuanı olarak mevcut bulunan çeşitli başka heterodoks cemaatlerin ayinleriyle paylaşmaktadırlar.

Bu bölümde ilgimi, Müslümanların ve özellikle de Batı'da büyüyen genç Müslümanların İslami bilgiyi edindikleri veya bizzat ürettikleri süreçlere yöneltiyorum. Bu konuyla ilgili mevcut literatürde –tartışmanın selameti için basitleştiriyorum– İslami bilginin iki farklı üretim ve yayılım modeliyle karşılaşırsınız. Biri, arz tarafında, İslami bilgiyi üretmek ve pazarlamakla ilgilenen çeşitli din uzmanlarının veya dinî hareket ve cemiyetlerin bulunduğu, talep tarafında da, satıştakiler arasından iyi kötü bir seçim yapan potansiyel tüketicilerin bulunduğu dinî pazar modelidir. Özellikle bireyleşmeye dair literatürde üretilen ikinci modelse, ebeveynlerinin İslamı'nı ve yerleşik kurumları reddeden, eklektik ve yaratıcı bir süreçte kendi İslami bilgi formlarını inşa eden (en azından bazı) genç Müslümanlara çok daha faal bir rol tayin etmektedir.[1] Birinci model-

1 Bu literatüre ait kapsamlı bir araştırma için bkz. Peter 2006. Şimdilerde giderek artan sayıda genç Müslüman'ın, heterojen kaynaklardan seçki yaparak (Roy 1999, 2004) İslam'ın "kes-yapıştır" versiyonunu oluşturduklarını ileri süren özellikle Olivier Roy olmuştu ve yeni dijital medyanın İslami söylemlere etkileri üzerine ilk yazılardan bazıları bu algıyı güçlendirmiştir.

de, dinî bilginin üreticileriyle tüketicileri arasında kesin bir ayırım vardır; ikincisinde ise herkes bir ölçüde üretime katılmaktadır. Ben burada, din uzmanlarının Avrupa'nın seküler toplumlar ortamında İslami bilginin otoriter formülasyonlarına nasıl ulaştıklarıyla pek ilgilenmiyorum (Caeiro, Mariani ve Sedgwick'in bölümleri bu konuyu ele almakta), ancak bu uzmanlardan yardım alsın ya da almasınlar, "sıradan" Müslümanların kendi İslami bilgilerini nasıl geliştirdikleriyle ilgileniyorum.

İslami bilginin üretilmekte ve türetilmekte olduğu ortamın, bilgi üretim süreci ve zuhur eden özel bilgi biçimleri üzerinde bayağı önemli bir etkisi olacağını vurgulamanın pek âlemi yok. Kuran ve hadislerin dışında tüm dinî otorite kaynaklarını reddedenlerin bile, kendilerini çevreleyen geniş bir toplulukla karşılaşmış olmaktan türeyen bazı soruları akılda tutarak, bu kaynaklara erişmeleri gerekecektir. Batı Avrupa'da dinî otorite sayılan çok sayıda kişi ve kurum mevcuttur ve yeni medya vasıtasıyla kolaylıkla erişilebilir durumdadırlar. Dahası, çoğu Avrupa hükümeti dinî eğitimin biçim ve kapsamını düzenlemek üzere her türlü çabayı göstermektedir.

Yani Avrupa'daki Müslümanlar, özellikle de ikinci ve üçüncü kuşak göçmen Müslümanlar İslami bilgilerini nasıl ediniyorlar? Kimleri, hangi saiklerle öğretmen, danışman veya rol model olarak görüyorlar? Dilsel yetilerinin istenen veya edinilen bilgi türü üzerinde ne gibi etkileri oluyor? Batı Avrupa'daki genç Müslümanların yaşam dünyaları ne ölçüde yeni sorulara, yeni değerlere, yeni teamüllere, yeni yorumlara yol açıyor?

Kuran ve namazı öğrenme

İslami bilginin ayinsel arınma (abdest), ibadet (salat, namaz) ve perhiz (oruç) ayrıntılarına ilişkin en temel biçimleri için bilgi edinme sürecinin dolambaçsız olduğu görülüyor. Çocuklar ayrıntıları ebeveynlerine öykünerek veya daha genel anlamda, bir öğretmenin, çoğunlukla da cami imamının yönlendirmesiyle öğrenirler. Bu, cami imamının yetkisinin hemen hiç sorgulanmadığı birkaç uzmanlık alanından biridir. Neredeyse tüm cami

örgütlenmelerinin, çocukların ibadet sırasında kullanılacak dua ve ayetleri ezberledikleri, belki (anlamadan da olsa) okudukları ve diğer ibadet esaslarını öğrendikleri Kuran kursları vardır. Yalçın-Heckmann (1998: 171), Almanya'da görüşme yaptığı Türk ebeveynlerin şaşırtıcı derecede yüksek yüzdelerde bu gibi Kuran kurslarına ihtiyaç olduğunu düşündüklerini bildiriyor. Çocuklarını civardaki kurslara gönderenler önemli oranda az olmakla birlikte yine de yarıdan fazla bir sayıya tekabül ediyorlar. (Bu oran, çeşitli araştırmalara göre, günde beş vakit namaz kılan Türk Müslüman erkeklerin yüzde 25'inden oldukça yüksektir. Ebeveynler, kendileri bilmeseler bile, çocuklarının en azından namazın nasıl kılınacağını bilmelerini istiyorlar.)

Ebeveynlerin, çocuklarını Kuran kurslarına göndermemelerine karşı gösterdikleri nedenler ya zamansızlık ya da, çok daha önemlisi, dinî örgütlerin siyasete bulaşmış olduğunu düşünmeleridir (Yalçın-Heckmann, *a.g.e.*). Britanya ve Fransa'daki Müslüman ebeveynlerin Kuran kurslarına yaklaşımları hakkında benzer gözlemler daha önce Daniele Joly ve Rémy Leveau tarafından da yapılmıştı (Gerholm ve Lithman 1988). Bu da gösteriyor ki, en azından bazı ebeveynlerin kafalarında, temel ayinsel yükümlülüklerin öğretilmesi diğer İslami söylem ve uygulamalardan ayrılabilmektedir. Öte yandan, bütünlük ve dayanışmacılıklarıyla tanınan Süleymancı hareketin Kuran kurslarına, ebeveynleri bu hareketin mensupları veya sempatizanları olmayan pek çok Türk çocuğunun da devam ettiği doğrudur. Gerdien Jonker, Süleymancı harekete ilişkin incelemesinde, Berlin'de bu kurslara devam eden çocukların yüzde 60-70'inin Süleymancı olmayan ailelerden geldiklerini ve Kuran kurslarında yer alan çocukların büyük çoğunluğunun Süleymancılarla hareket ettiğini ileri sürüyordu.[2]

2 Jonker 2002: 184 ve 189. dipnotlar. Jonker, Türk ebeveynlerin sadece yüzde 18'inin çocuklarının bir Kuran kursunu ziyaret ettiklerini belirttikleri (belki bu sayı başka yerlerde bu rapor edilenlerden daha düşüktür, çünkü Berlin'de nispeten büyük bir Alevi nüfus vardır) Berlin nüfus sayımı verilerinden söz eder ve bu çocukların çoğunun, yaklaşık olarak 4.000'inden 3.500'ünün Süleymancı kurslara devam ettiğini hesaplar. Berlin camilerindeki diğer Kuran kursları için bkz. Mohr 2006.

Süleymancı hareket, çoğunlukla kişiliği bulma yaşı sayılan 10-13 arasındaki yaş grubundan çocuklar üzerinde yoğunlaşmaktadır – durum Jonker'a "Ağaç yaşken eğilir," diye açıklanmış. Eğitim, diğer Müslüman cemaatlerinde olduğundan çok daha sistematiktir ve Kuran ayetlerinin, Arapça alfabenin ve namazın ifasına ilişkin ayrıntılı talimatları içeren "ilmihal"in ezberlenmesinden oluşmaktadır. Kurslar, gramerin ve ayetlerin anlamlarının tedricen ezberlenerek tamamlandığı altı aşamadan oluşur. Ancak birinci ve ikinci aşamadan sonrakilere sadece birkaç çocuk devam etmektedir. Uygun hareket ve sözlerle disipline etmek, söylemsel kavrayıştan çok daha önemlidir: Ahlaklı kişi, Batılı didaktik yöntemlerde olduğu gibi, konunun zihinsel anlamda kavranışıyla değil, bunun gibi bedensel anlamda disipline olmakla biçimlendirilir. Tüm Kuran kurslarının hedefi, söylemsel bilgiden ziyade biçimlendirilmiş uygun tavırların edinilmesidir.

Müslüman ebeveynlerin çocuklarının önemli bir kısmı Kuran kurslarına hiç devam etmiyor ve bir kursa devam edenlerin çoğu da kurs bitmeden ayrılıyor. Fiilî eylemler hakkında soruların sorulduğu anketlerden elde edilen veriler oldukça tutarsız olmakla birlikte genç Müslümanların çok azının düzenli olarak namaz kıldığını gösteriyor. Ancak bunların çoğu daha sonra yaşamlarında çok daha sıkı bir İslami uygulamaya çark ediyor. Bu tür "dahilî" ihtidalar (Müslümanların bir başka dinî uygulama modeline ihtidaları da dahil), henüz bilimsel anlamda çok da dikkat çekmemiş ilgi çekici olgulardır.[3] Tebliğ cemaati, Hizb-ut Tahrir ve (aşağıda ele alacağımız) Selefi hareketi gibi din yayma hareketleri, gayrimüslimlerin İslam'a ihtidalarının yanı sıra bu tür "dahilî" ihtidalara da katkıda bulunmuştur. Bu hareketlerde, namazın ve Kuran okumanın temelleri, esas itibariyle, basit yazılı broşürlerin yanında, eşli öğrenme ve cemaat namazına katılmakla edinilmektedir; Selefi gruplar da-

3 Cezaevlerindeki mahkûmlardan oluşan, "dahili ihtidalar"a ait belli bir alt grup son zamanlarda bir miktar dikkat çekmiştir: Khosrokhavar 2004, Beckford, Joly ve Khosrokhavar 2005. Popüler gençlik kültürü bağlamında İslam'a dönüş konusunda bazı erken dönem eserleri vardır: Khosrokhavar 1997, Khedimellah 2002.

ha sistematik bir eğitim de sunmaktadır. Sayısız İslami web sitesi, yeni mühtedilerin yanı sıra göstermelik Müslümanlara yönelik olarak da hazırlanan ayrıntılı namaz eğitimi sağlamaktadır ve Müslüman müşterilere hizmet eden pek çok dükkânda basit namaz eğitimi risaleleri bulunabilmektedir.

Salat ifası, John Bowen'ın, sofu özdenetim, disiplini üretme ve ifade etme dışında, namaza yönelik birkaç antropolojik analizden birinde ileri sürdüğü üzere, çeşitli sınır yaratma biçimlerini de kapsayabilir. Salat ifasındaki farklılıklar sosyal ayrımların işareti olarak okunabilir; Bowen'ın verdiği Endonezyalı örneklerinde bu, elbette inananlarla inanmayanlar arasındaki temel ayrılıkla birlikte reformcularla gelenekselciler arasındaki ayrımları veya tarikatçılarla ana akım cemaat arasındaki sınırları da yansıtmaktadır[4] (Bowen 1989). Ancak bu ayrım çoğu Batı Avrupa camisinde verilen temel Kuran kurslarıyla ilgili görünmemektedir.

Kuşkusuz, dört Sünni mezhep veya gelenekselcilerle reformcular arasında, salatta yapılacak hareketlerin küçük ayrıntılarına, özellikle ellerin konumuna, sabah ve ikindi namazlarının saatlerine, ayrıca abdest bozulmasına yol açan ve abdestin yenilenmesini gerektiren eylem ve olaylara ilişkin bazı farklar mevcuttur. Çoğu ebeveyn çocuklarını kendi milli özgeçmişlerine uygun bir camiye gönderdiği sürece, bu tür küçük farkların mevcudiyetinden haberleri bile olmaz. Kuzey Afrikalı cemaatlerin camileri Maliki mezhebine göre, Türk ve Pakistanlı camilerse Hanefi mezhebine göre öğretir. Cemaatleri ayrı tutan şey mezhepteki farklılıktan çok dil gibi gözükmektedir. Örneğin Türkiyeli Kürtlerin çoğu Hanefi değil Şafi'dir, fakat Kürtler ve Türkler aynı camilerde ibadet ederler ve çocuklarını aynı Kuran kurslarına gönderirler. İki mezhep arasındaki farklar, başka nedenler olmadıkça pek önemsenmemektedir. Türk ve Kürt Nakşibendileri veya Nurcuları, mezhep farklılığı nedeniyle bölünmüş hissetmekten çok özel bir Sufi düzene veya dini bütün

4 Bu, Bowen'ın, *diakritik* anlam yükleme dediği şeydir. Kısaca tartıştığı bir başka anlam düzeyi de, namaz biçiminin toplumun niteliklerinin bir model olarak alındığı *ikonik* anlamlamadır (1989: 612-13).

harekete bağlılıkla çok daha sağlam bir şekilde birleşmiş hissederler kendilerini. Avrupa'daki bazı camileri kontrol altında tutan biraz farklı bir Kürt İslam derneği vardır, fakat kuruluşunun nedenleri dinî olmaktan çok siyasidir ve varlık nedeni Şafi mezhebinden çok Kürt etnisitesidir.[5]

Ancak, aynı ulusal kökene sahip cemaatlerde, gelenekselcilerle çeşitli reformcu hareketler arasında ciddi farklar olabilir. Avrupa'da bu, reformcu Deobandiler ve Ehl-i Hadis üyelerinin gelenekselci Barelvilerden farklı ayinsel uygulama kavramlarına sahip Güney Asyalılar arasında son derece şaşırtıcı bir hal almaktadır. Bu Güney Asyalı Müslüman tarikatlar arasındaki salat ifası, bütün bu ayrımlardan bir tanesidir. Britanya'daki ve başka yerlerdeki Barelvilerle Deobandilerin kurumları da birbirinden oldukça farklıdır, bu yüzden aralarında ayinsel uygulama konusunda nispeten küçük fiilî çekişmeler de yaşanmıştır. Tebliğ cemaati, Hizb-ut Tahrir ve çeşitli Selefi gruplar gibi, mevcut tutum ve uygulamalara çeşitli derecelerde eleştirel bakan dinî hareketlerin kendi görüşlerini yayma amaçlı fiilî yönlendiriciliği, bu köklü ana akım grupların (ve ayrıca farklı uyruklara mensup olanların) sınırlarında gedikler açmaktadır. Bu da, bu hareketlere katılanlar kendi cemaatlerinin diğer üyelerinin uygulamalarını "düzeltmekte" ısrarcı davrandıklarında ayinsel uygulama konusunda bazı anlaşmazlıklar doğurmuştur.

Salat ifası konularında, özellikle Selefiler çoğu Müslüman'ın ibadet etme şeklinin peygamberinkine göre sapma gösterdiğini ve dolayısıyla da düzeltilmesi gerektiğini ileri sürerek fazlasıyla huzursuzluğa yol açmaktadırlar.[6] Merhum Selefi din âli-

5 Gönderme, Abdurrahman Durre tarafından kurulan, PKK bağlantılı Kürdistan Dindarlar Birliği veya Kürdistan Yurtsever İmamlar Birliği'nedir. Birlik, Berlin'de bir camiyi kontrol etmekte olup, Almanya, Fransa, Hollanda ve başka yerlerde pek çok sayıda camiye de sahip çıkmaktadır. Türkiye'deki (siyasi olmayan) Nurcu hareketteki benzer bir gelişmede, bazı Kürtler Türk ana akımından uzak durmuşlardır ve bazı ayrı Kürt Nurcu grupları ortaya çıkmıştır (bkz. Atacan 2001); ben, bu bölünmenin Batı Avrupa'da hangi boyutta geliştiğini bilmiyorum.

6 Ben burada "Selefi" sözcüğünü, kendilerine bu adı yakıştıran ve ideolojik olarak Suudi Arabistan ve Kuveyt'in önde gelen ulemasına yakın olan hareketler

mi Nasıruddin el-Elbani (ölümü 1999) tarafından yazılan namaz el kitabı *Sıfat Salat el-Nebi*, yani "Peygamber'in Namazı" huzursuzluğu artırmıştır, çünkü kuşaktan kuşağa öğretilen belirli namaz biçimlerinin birçok ayrıntısının şüpheli hadisleri temel aldığını iddia etmektedir. El-Elbani, müritleri tarafından, bir başına yüz binlerce hadisi gözden geçirmiş, şüpheli olanları elemiş en büyük hadis uzmanı sayılır. En güvenilir hadisler olarak belirlediklerini esas alarak, yaygın anlamda doğru biçimler olarak kabul görülenden farklı bir el duruşuna ve farklı niyaz biçimlerine işaret etmektedir. Beş vakit namaz dışında kılınan, (Ramazan ayı akşamlarında, akşam namazından sonraki) teravih namazları ve (gece, birkaç saatlik uykudan sonra ve sabah namazından önceki) teheccüd namazları gibi namazlar üzerine tanımları yerleşik uygulamadan ciddi farklılıklar göstermektedir. Pek çok dile çevrilen ve Selefiler tarafından sıkı sıkıya benimsenen bu kitap pek çok tartışma ve anlaşmazlığa neden olmuştur.[7]

---

için kullanıyorum. Sözcük, kendilerinin ilk üç veya dört kuşak Müslüman'a (Selef-i Salihin) model olduklarını iddia eden ve Kuran ve hadislere sarsılmaz güven temelinde klasik İslami bilgileri reddeden çeşitli gruplar için geçerli olmuştur. Bir yüzyıl önce, "Selefi" sözcüğü Muhammed Abduh gibi, Kuran'a ve sünnete dönüşlerini bu kaynakların rasyonel bir yorumuyla birleştiren modernist düşünürler için kullanılırdı. Şimdiki Selefiler bu rasyonelliği reddediyor ve kaynakların sorgusuz, sualsiz ve olduğu gibi okunmasında ısrar ediyorlar. Daha geleneksel zihniyetteki Müslümanlar sadece özleştirmeciliğe değil "Selefi" sözcüğünün bu gruplarca benimsenmesine de itiraz ediyorlar (çünkü selef salih tüm Müslümanlarca kutsal sayılıyor) ve onlara, geleneksel teamülleri eleştirenlere pek de olumlu gözle bakılmadığına işaret eden bir sözcük olarak "Vahabi" diyorlar.

7 Arnavutluk doğumlu Nasıruddin el-Elbani çocukluğunu Suriye'de geçirmiş, Suudi Arabistan'da eğitim görmüş ve 1999'da Ürdün'de ölmüş olup 20. yüzyılın en etkili Selefi âlimlerinden biriydi. Kendi kendisini yetiştirmiş bir hadis uzmanıydı ve sağlam bir hadis desteği olmadığını düşündüğü müesses Müslüman teamülünü kesinlikle reddetmesiyle tanınırdı. Siyasi eylemin her biçimine kesin olarak muhalif ve apolitik Selefi âlimlerden biriydi (bkz. Lacroix 2009). Yazılarına bir örnek olarak adına açılmış web sitesine <http://www.albani.co.uk> veya <http://www.uh.edu/campus/msa/articles/tape_.html>'de Amerikalı Müslüman öğrencilerin sorularına verdiği cevapların derlemesine bakılabilir. Peygamberin namazına dair kitabın İngilizce tercümesi <http://www.qss.org/articles/salah/toc.html> adresindedir. El-Elbani, <http://www.sunnah.org/history/Innovators/al_albani.htm>'de görülebileceği gibi acımasız eleştirilerin muhatabı ve pek çok ihtilafın da kaynağı olmuştur. Namaz ki-

Camiler, imamlar, cami heyetleri

Cami en göze çarpan Müslüman kurumudur ve camide görev yapan imam da Batı Avrupa'da en göz önündeki Müslüman otoritesidir. İmamların gerçek önem ve etkileri, özellikle Avrupalı otoritelerin kafalarında fazlasıyla abartılıdır. Özellikle Almanya ve Hollanda gibi, kilise papazlarının ahlaki liderliğine tabi olma geleneği olan ülkelerde, imamları papaz ve rahiplerin Müslüman muadili sayma ve onlara, kendi ülkelerinde pek de sahip olmadıkları ruhani işlevler yükleme eğilimi egemendir. İmamlar genelde cemaatleri adına (hatta tüm Türkler, tüm Faslılar adına) konuşan en temsilî ve yetkili sözcüler sayılırlar ve Müslümanların entegrasyonunu hedefleyen hükümet programları açısından önem kazanmışlardır. İlginçtir ki, Protestan kilise geleneğinin olmadığı Belçika'da, imamlara aynı önem atfedilmez; imamlar, okullarda, merkezî rol verilmiş din öğretmenleridirler (Boender ve Kanmaz 2002).

Avrupalı hükümetlerin ve sivil toplum kuruluşlarının imamları kendi toplumlarından çok daha fazla ciddiye alması imamlara fazladan bir avantaj sağlamış gibidir (Landman 1992; Buffin 1998; Reeber 2000). Kendi gerçek ve/veya varsayılan ruhani işlevleri dahilinde aracı oldukları ölçüde –ki bu, tek tek imamların yeteneklerine bağlıdır– kendilerini istihdam eden cami derneğinin heyeti karşısında güç kazanmışlardır. Bilgileri veya cesur siyasi duruşları sayesinde saygınlık kazanmış bazı istisnai kişilikler dışında, çoğu imam gerçek bir otorite olmasını güçleştiren istikrarsız bir konumdadır.

Otorite konumunu elde etmiş ve/veya camide ibadet denince akla gelen faaliyetlerden daha geniş faaliyetlere karışmış olanlar başka unvanlar kullanmayı tercih etmekteler. Dolayısıyla Paris Büyük Cami'nin dinî otoritesi Dalil Boubakeur kendisini caminin *rectour*'ü (rektör) olarak adlandırıyor; ki bu, başta Larbi Kechat olmak üzere (bkz. bu kitapta Amiraux'nun kaleme

---

tabına yönelik acımasız saldırlar <http://www.ummah.net/Al_adaab/alfiqh.html>'de yer almaktadır (belirtilen tüm web sitelerine en son Kasım 2009'da erişiliyordu).

aldığı bölüm) pek çok kişi tarafından benimsenen bir unvandır. İşin doğrusu, onların konumları, bazı camilere bağlı bulunan ve imam diye çağrılmaya devam edilen basit namaz liderlerininkinden önemli oranda farklıdır; fakat bu "rektörler"le kesinlikle aynı kümedeki bir başka otorite olan Tareq Oubrou imam unvanını gururla taşıyor (Oubrou 2009). Türk Müslümanlar (Avrupalılarla iletişim haricinde) genellikle imam sözcüğünü kullanmaz, cami görevlisine kıyasla daha çok saygınlık taşıyan "hoca" sözcüğünü tercih ederler. Diyanete bağlı camilerde imam, ibadeti yönetme dışındaki birçok işlevi kapsayan ve daha bürokratik bir unvan olan "din görevlisi" olarak anılır.

İmamların kendi cemaatlerinde gördükleri saygı konusunda rapor edilen araştırma bulguları çelişkili gibidir. Bir yanda, eğitimli denekler sıklıkla çoğu imamın cahil olduğundan ve hutbelerinin Avrupa'daki Müslümanların yaşam dünyasıyla ilgisi olmadığından (örneğin Canatan 2001) yakınmaktadırlar. Bu çevrelerden (bunun yanı sıra, kısmen başka nedenlerle, modern eğitim almış imamların Müslüman cemaatlerin sosyal ve kültürel entegrasyonu açısından anahtar rol oynadıklarına inanan Avrupalı otoritelerden) imam eğitiminin iyileştirilerek Avrupa'nın şartlarına uygun hale getirilmesi talepleri gelmektedir. Öte yandan, genç kuşağa örnek oluşturan, dinî konulardaki bilgileri ciddiye alınan ve gençlerin davranışlarını değiştirmelerine neden olabilen imamlar hakkında da sayısız rapor vardır. Bunlar, illa ki Batı toplumuyla daha "ilgili" hutbeleri olan imamlar değillerdir. Burada, Martijn de Koning'in, Gouda kentindeki bir camiye mensup genç Faslılar üzerine hazırladığı tezde verdiği ilginç bir örneği aktarmalıyız (de Koning 2008). Burada Fas'tan yeni gelmiş olmasına karşın, doğru ve yanlış Müslüman davranışı üzerine sıkı kurallar öğreten ve öğrettiklerini ortama uyarlamak gibi bir derdi olmayan, gençleri camiye çekmek ve genel davranışlarını değiştirmekte başarılı olmuş genç bir imam vardı. İmam, cami heyetince pek sevilmiyordu ve bir ihtilaf sonrasında camiden ayrılmak zorunda kalmıştı – bu da, camide iktidarın kimde olduğunu bir kez daha gösteriyor.

Çoğu Müslüman'ın buradaki ortalama imama düşük düzeyde itibar gösterdiği açıktır, tıpkı Müslüman ülkelerdeki ortalama bir imama gösterildiği gibi. Ondan gerekli ayin işlevlerini yerine getirmesini ve çocuklara İslam'ın esaslarını öğretmesini beklerler ve basit inanç ve uygulama konularında düşüncesini sorabilirler, fakat cevapları beğenmezlerse çok daha itibarlı bir otorite arayışına da girebilirler. Düşük düzeyde itibar, cami imamlarına ödenen düşük maaşlara yansımakta ve bu da, makamın daha iyi eğitim almış gençlere cazip gelmemesine yol açmaktadır. Avrupa'da eğitimli insanlar daha iyi bir maaş beklentisi içindedirler; imamların çoğunlukla –Avrupa standartlarında düşük bir maaşın bile mali refah demek olduğu– göçmen ülkelerinden olmasının bir nedeni de budur. Cami ve daha büyük dinî kurumların imamları seçip istihdam eden organizasyon heyetleri, camilerinde özgür zihniyetteki imamların görev yapmalarını pek istemez. Genelde, sadece kendi ülkesinde eğitim görmüş kişiler teklif edilen istihdam şartlarını kabul etmeye gönüllü olurlar. Dilden dile aktarılan bilgiler, en azından bazı imamların, göçmen statüsünü elde eder etmez daha kârlı istihdam imkânları bulduklarında işlerini bırakmış oldukları yolundadır.

Bu kısmen, Hollandalıların bir aralar Türk cemaat için imam eğitimi verme çabalarının başarısızlığa uğramasından kaynaklanmaktadır. Pek çok mütedeyyin Türk ebeveyninin, Hollanda'daki ortaöğretim ortamında mevcut olduğuna inandıkları –cinsellik, uyuşturucu, adi suç gibi– olumsuz etkilerin tehlikesinden korumak için çocuklarını Türkiye'deki dinî esaslı okullara gönderdikleri iyi biliniyordu. Bu göçmen çocukların çoğunu gerek devlet "imam-hatip" okulları gerekse Süleymancı ve Nurcu hareketlerin özel okulları çekmektedir.[8] Buna tepki olarak bir Hollanda imam okulu kurulmuştu; bu okul, bir Hol-

8 Türkiye'nin imam-hatip okulları esas olarak devlet tarafından imam ve hatip olarak görevlendirilecek kişileri eğitmek üzere açılmıştır, fakat bu okullar cami personeli olarak istihdam edilebilecek sayının çok üstünde öğrenci yetiştirmekteydi. Bu okullar daha çok kırsalın dindar ailelerinin seküler okullara gidemeyen çocukları için sosyal eğitim kanalları olarak işlev gösteriyordu ve bu okullardan mezun olanların büyük çoğunluğu başka meslekler yapmaktaydı.

landa-Türk ortak yönetmeliği paralelinde ve Türk öğretmenlerin yanı sıra Hollandalı öğretmenlerle, imam-hatip tipi bir eğitim veriyordu. Okul, tam da beklendiği gibi, çeşitli güçlüklerle boğuşmak zorunda kaldı, fakat asıl sorun, mezunlarının hiçbirinin imam olmak istememesiydi; hepsinin daha yüksek ihtirasları vardı.[9]

Makamın, söylendiğine göre, düşük bir itibarı olduğu göz önünde tutulacak olursa, Rotterdam'daki camiler üzerine gerçekleştirilen bir ankete göre, otuz imamdan yirmisinin anavatanlarındaki ilahiyat fakültelerinden mezun olduklarını duymak şaşırtıcıdır.[10] Her caminin tam zamanlı imamı yoktur ama büyük camileri yöneten heyetlerin, yüksek eğitimli kişileri imam olarak camilerine almak için çaba sarf ettikleri de açıktır – en azından, imamın namaz liderliği ve cuma vaizliğinden fazlası olmasını istediklerinden dolayı, kısmen böyledir. Tüm Avrupa'da, imamdan beklenilenin kendi ülkesinde beklenilenden fazla olduğu gözlenmektedir.[11] Fransa'daki imam ve cami cemaatleriyle görüşmeler yürüten Michel Reeber, bir imamdan beklentilerle ilgili sorularının neredeyse hep aynı biçimde cevaplandırıldığını ve ortaya, "dünyevi yaşamdan uzak olmak, Kuran'a ve tefsirine vakıf olmak, her an ulaşılabilir ve müsait olmak, hitabeti güçlü olmak, adli ve manevi feraset sahibi olmak" üzere beş nitelik çıktığını kaydediyor (Reeber 2000: 197). Bir ilahiyat fakültesinde alınan eğitim, Kuran bilgisi, İslami hukuk ve doktrin düşüncesi açısından güvenilirliği artırmaktadır. Ancak, Batılı eğitim almış genç Müslümanların karşılaştıkları ikilemlerde içgörü veya İslami düşünceyi yeni ve bilinmeyen şartlara uyarlayabilme yetisi açısından bir garanti söz konusu değildir. Akademik eğitim almış bir imamın, genelde

9 Tecrübe eksikliğinin çok daha temel bir nedeni vardı; okulun kurucuları, Diyanet bürokrasisinin bu mezunları tercihen Hollanda'ya imam olarak göndermek üzere istihdam edeceğinden neredeyse emindiler, fakat bunun böyle olacağının hiçbir garantisi yoktu.

10 Rotterdam kent meclisi adına 2002'de Kadir Canatan ve başkalarının yaptıkları araştırma; Canatan'ın kişisel yazışmaları; ayrıca bkz. Canatan vd. 2003.

11 Bkz. Reeber 2000, 2004; Frégosi 2004; Kroissenbrunner 2002; Battiui ve Kanmaz 2004; Kamp 2006; Birt 2006; Boender 2007; Oubrou 2009.

Avrupalı otoritelerle caminin cemaati arasında aracı olacağının veya bu otoritelerin istedikleri gibi hareket edeceğinin bir garantisi yoktur. Yine de, bu ek niteliklere sahip olan imamlar oldukça etkili olabilirler.

Camideki gerçek iktidar imamın ellerinde değil, organizasyon heyetinde ya da, cami daha büyük bir kuruluşa aitse (Türk Müslümanlar söz konusuysa Milli Görüş veya Diyanet gibi), o kuruluşun yönetim kurulundadır. İmamın, kurul üyelerine kıyasla daha uzmanlaşmış bilgiye sahip olduğu varsayılır, fakat borusu öten kuruldur – bir ihtilaf halinde ayrılmak zorunda kalanın imam olacağı açıktır.[12] Bir caminin, bir İslamcı hareketten bir başkasına geçtiği nispeten nadir rastlanan durumlarda bu, bir başka imamın caminin başına getirildiği anlamına gelir. Türkiye ve Fas hükümetleri, imamların atanmasını kontrol altında tutarak (eski) tebaaları üzerindeki kontrolü korumaya çalışır ve bunu cami organizasyonları aracılığıyla yapar. Bu açıdan Türkiye diğer ülkelerden daha başarılıdır ve dinî personelin sevkiyle ilgili olarak Almanya'yla bir antlaşma imzalamıştır. Avrupa'daki en büyük Türk cami kuruluşlarının kontrolü Diyanet İşleri Başkanlığı'ndadır ve bu camilere atanan imamlar Diyanet tarafından seçilmekle birlikte maaşları da doğrudan Diyanet tarafından verilmektedir.

İmam, dinî otoritesini sadece kendi resmî çalışmaları ve İslam bilgisine değil, cami heyet veya kuruluşunun onayına da borçludur. Ancak, eğer cemaatiyle yakınlık kurmayı ve onları bilgi ve aklı konusunda ikna etmeyi başarırsa, heyet karşısındaki konumunu büyük oranda güçlendirebilir. Bunu yapmanın hiç kuşkusuz en iyi yollarından biri, dikkat çekici hutbeler vermektir, fakat çok az sayıda imam bunu yapabilecek niteliktedir. Kişisel tavsiyelerde etkili olmak, ailevi ihtilaflarda arayı bulmak ve benzer ruhani faaliyetler de imamın yerini sağlamlaştırabilir. Cami içinde ve civarındaki başka faaliyetlere girişmek veya katılmak, cemaatle cami arasındaki bağı güçlendirecek bir başka yol olabilir ve imamın etki ve yetkisini artırabilir.

12 Bu tür ihtilaflara, Landman yer vermiştir (1992) ve bir tanesi de Koning tarafından geniş bir biçimde ele alınmıştır (2008).

Günlük teamülde, imam, çoğu Müslüman için, bilgisini (Kuran kurslarında ve bazen tartışma ortamlarında) aleni öğretme yoluyla paylaşarak, vaaz vererek, tavsiyelerde bulunup soruları cevaplayarak, (hac ve kurban gibi) önemli ritüellere öncülük ederek İslami bilginin en yakın kaynağı durumundadır ve Müslüman yaşam tarzının sembolüdür. Aleni ve zımni tedrisini cemaat üyelerinin kendi İslami teamül kavrayışlarıyla ne derece içselleştirecekleri, o üyelerin imamın bilgilerini ne kadar algıladıklarına, ayrıca bağlamsal faktörlere bağlıdır. Cami heyeti imama belli bir biçimde hareket etmesi ve konuşması için baskı yapar ve hem heyet hem de imam Avrupa ortamındaki çeşitli aktörlerden gelen baskılarla karşı karşıyadır.[13] İmam, istese de istemese de, Müslümanlarla Müslüman olmayan çevreleri arasındaki karşılıklı etkileşimden doğan pek çok soruya karşılık vermek zorundadır; siyasi durum belli kısıtlamalar dayatmakla birlikte anavatandakilerden farklı olabilecek belli özgürlüklere de imkân verir. İmamla cemaat arasındaki temel iletişim düzeyinde bile, İslami bilgi üretimi farklı ilgi alanlarına sahip çeşitli aktörler arasındaki bir pazarlık sürecidir.

Avrupa'da imam eğitimi

Cemaat üyelerinin, cami heyetlerinin ve etkileşim içinde oldukları çeşitli Avrupalı paydaşların (yerel ve merkezî hükümetler, dinler arası diyalog ortakları, sivil toplum örgüt ve kuruluşları) genel anlamda yerel şartlara yeterli biçimde karşılık verecek ve İslami fikirleri Avrupa bağlamında anlamlı bir biçimde açıklayacak imamlara ve dinî öğretmenlere ihtiyaçları olduğundan, Avrupa'da imam eğitim kurumları oluşturmak için pek çok girişimde bulunulmuştur. Özellikle 11 Eylül'den beri pek çok hükümet, hem güvenlik hem de entegrasyon politikaları nedeniyle, yurt dışında eğitim görmüş imamların Arap-

13 Eric Roose'un Hollanda'daki cami tasarımı üzerine tezi (Roose 2009) çeşitli aktörler (cami heyetleri, mimarlar, yerel idare ve civar heyetler) arasındaki karşılıklı etkileşim ve görüşmelere ve yeni cami tasarım ve inşası aşamasındaki bilgi türlerine (İslami, yasal, mimari) şaşırtıcı örnekler vermektedir.

ça (veya Türkçe veya Urduca) öğretmeyi sürdürmelerini pek istememektedir. Cemaatlerin en azından bir kısmı da, Batı toplumunu sıkı bağlar kuracak kadar anlayan imamları tercih etmektedir.

Avrupa'daki ilk Müslüman okulları bizzat Müslüman cemaatler tarafından kurulmuştur: Britanya'da Güney Afrikalı Müslümanlar başı çekmişler; onları, Fransa'daki Kuzey Afrikalı Müslümanlarla Hollanda, Almanya ve Avusturya'daki Türkler izlemişlerdir.[14] Bu kurumlardaki öğrencilerin çoğunun temel motivasyonu başlangıçta, imam olmaya yanıp tutuşmaları değil, İslam hakkında daha fazla şey bilme arzularıydı. Müslüman geçmişe sahip başka gençler de benzer nedenlerle Avrupa üniversitelerindeki Ortadoğu ve İslam Eserleri bölümlerine kaydoluyorlardı. Dahası, Avrupa eğitimi almış imamlara olan ihtiyaca karşılık veren çeşitli üniversiteler ve meslek okulları kısmen İslami, kısmen mesleki öğretim programı temelinde öğretmen ve din adamı kursları açıyorlardı. Belli bir süre, bu çeşitli kurumların mezunlarından birkaçı imam olurken, pek çoğu da hastanelerde, cezaevlerinde veya silahlı kuvvetlerde din görevlisi olmuşlardır. Din görevlileri, okullardaki din öğretmenleri gibi, ortalama imamdan daha fazla iş güvenliğine ve daha iyi maaşa sahip kamu çalışanlarıdırlar. Bundan ötürü, seminerler ve "imam eğitim" kursları, mezunlarına işgücü pazarının bu kesimini açan diplomalarının resmen tanınması için yarışmaktadır. Tanınma yolunda verilen çabalar, İslami bilgiyi neyin oluşturduğu konusunda bir başka önemli pazarlık alanı geliştirmiştir.

Seminerlerin ve diğer imam eğitimi inisiyatiflerinin çoğalmasının belki de öngörülmemiş bir sonucu olarak, Avrupai eğitimi İslami öğrenimin çeşitli disiplinleriyle birleştiren genç er-

14 Güney Asyalı Deobandiler 1970'lerden bu yana Britanya'da pek çok seminer verdiler; 1987'de Azeri âlim Zaki Badawi, Libya'nın desteğiyle, Londra Müslüman Koleji'ni kurdu; Müslüman Kardeşler destekli UOIF, 1992'de Fransa, Château Chinon'da Avrupa Beşeri Bilimler Enstitüsü'nü kurdu; Türk Müslümanlar 1997'de Rotterdam İslam Üniversitesi'ni ve 1998'de Viyana'daki İslami Dinî Pedagoji Akademisi'ni kurdular ve Süleymancı hareket Almanya'daki imamlarını 1980'lerin ortalarından beri çok daha enformel bir ortamda eğitmektedir. Bkz. Gilliat-Ray 2006; Birt ve Lewis (bu kitapta); Frégosi 1998; Peter 2003; Boender 2006; Jonker 2002.

kek ve kadınlar sınıfı ortaya çıkmıştır. Muhtemelen onların çok azı imam, vaiz veya öğretmen olarak resmî bir konum edinse de (veya icra etmeyi amaçlasa), öbür genç Müslümanlarla karşılıklı etkileşime giriyor ve dinî konulardaki tartışmalara ciddi katkıda bulunuyorlar. Camilerdeki, öğrenci derneklerindeki veya gayriresmî mahalle gruplarındaki eğitimli genç Müslümanlardan oluşan tartışma grupları İslami bilgi üretiminin en önemli merkezleridir. Çağdaş ilgi konularına dönük tartışmalarla kutsal yazı geleneği arasındaki bağlantıyı kuranlar, (kendi kendilerini yetiştirmiş yüksek motivasyonlu akranlarınınkilerle birlikte) bu çeşitli kurum ve kursların öğrencileri veya eski öğrencileridir.

Camilerde Avrupa şartlarına özgü gelişmeler

Avrupa'daki küçük camilerin çoğu, özgün herhangi bir mimari özellikleri olmamasıyla anavatanlarındaki ortalama mahalle camisinden ayrılır, halbuki içindeki ve çevresindeki faaliyetlerin doğası aynıdır. Ancak büyük camilerin bazıları, Müslüman cemaatler üzerinde, anavatanlarındaki mevcut durumdan çok daha etkili olmaktadır. Bu camiler esas itibariyle her yaştan erkeğin, bazen de kadınların toplanma yeri olarak hizmet eder. Bazı camilerde veya yakınlarında kahvehaneler, berberler, büfeler veya kitap, kaset, parfüm, ıvır zıvır ve helal gıda maddeleri satılan dükkânlar vardır. Camiyle ilintili gençlik dernekleri ve kadın dernekleri üyeleri namaz vakti dışında buralarda bir araya gelebilirler. Gençlik dernekleri spor etkinlikleri ve dinle ilişkisi olmayan başka faaliyetleri de organize edebilir.

Kadir Canatan'ın Rotterdam'daki camilerde gerçekleştirdiği araştırma, camilerin neredeyse yarısının hiç de dinî olmayan, dil ve bilgisayar kursları, okul ödevine yardım, sosyal danışmanlık ve elbette futbol ve diğer sporlar gibi sosyal ve kültürel etkinlikler organize ettiğini göstermiştir.[15] Bu camiler gençle-

15 Canatan vd. 2003 ve Canatan'ın kişisel yazışmaları. Rotterdam'daki Milli Görüş ve Diyanet camileri çevresindeki dinî olmayan faaliyetlerin önemi üzerine ilk gözlemler Sunier'de yer almaktadır (1996).

ri bu faaliyetlere çekmekte çok başarılıdır. Canatan'a göre, burada fark yaratan, imamlar değil, cami heyetleridir: Heyetlerin etnik geçmişi ve yaş bileşimiyle din dışı faaliyetler organize etme isteği arasında güçlü bir bağlantı söz konusudur. Rotterdam'daki Faslıların camileri, tam anlamıyla dinî olan faaliyetlerden, günlük ve haftalık namazlardan ve Kuran eğitiminden başka bir şey organize etme fikrini reddeden birinci kuşak göçmenlerden oluşan heyetlerce kontrol ediliyor gibidir. Öte yandan, çoğu Türk cami heyetinin kontrolü şimdilerde mütedeyyin aile geçmişinden gelen ikinci kuşak gençlerdedir.[16] Sadece Süleymancı camiler kendilerini dinî faaliyetlerle sınırlamaktadır; diğer Türk camilerine göre de daha az şeffaftırlar ve tüm Süleymancı yapı daha hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiştir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, genç erkekler burada önemli roller üstlenmezler. Diğer cami heyetleri, genç kuşağı camiye çekmek için her türlü faaliyeti organize etmektedir.[17] Pakistanlıların camileri bu açıdan Türk camilerine benzerken, Surinamlıların ve daha küçük milli cemaatlerin camileri daha çok muhafazakâr Faslılarınki gibidir.

Jeanine Elif Dağyeli (2006) tarafından Berlin camilerindeki gençlik faaliyetlerine yönelik olarak yapılan bir ankette benzer gözlemlere ulaşılmıştır. Dağyeli, 1990'ların sonlarından beri camilerin gerçekleştirdiği faaliyetlerin sayı ve dalları konusunda önemli bir artış olduğunu kaydediyor – öyle ki, gençlere yönelik kamu kurumları camilerin rekabetinden yakınmakta olup bir kısım kamuoyu bunu, entegrasyon sürecini zayıflatan ve "paralel toplumlar" yaratan bir köktencilik tehdidi olarak algılamaktadır. Öte yandan, cami katılımcıları etkinlik programlarını erken yaşta okul bırakmayı önleme, genç nüfusun işsizliğini ve uyuşturucu alışkanlığı tehdidini en aza indirme çabası olarak sunmaktadırlar. Okul yaşındaki gençlere yönelik ge-

16 Daha doğru bir deyişle belki ikinci kuşak değil ama Türkiye'de hâlâ ortaöğrenimde, genelde bir imam-hatip okulunda öğrenim gören ve zaten orada çalışmakta olan ebeveynlerinin yanına Hollanda'ya gelen ara kuşak.

17 Sunier'deki (1996) benzer gözlemler: Türk Sünni İslam'ın üç temel akımı (Milli Görüş, Diyanet ve Süleymancılar) arasında bir kıyaslamanın yapıldığı 178-190. sayfalar arası.

liştirici öğretim ve işsiz gençlere verilen danışmanlık hizmeti, iyi bir Müslüman çevrede spor karşılaşmaları ve boş zamanları doldurucu başka etkinlikler gerçekleştirmenin yanında, en göze çarpan din dışı faaliyetleri oluşturmaktadır. Kadınlar içinse, aşçılık, dikiş-nakış, kozmetik, elişi ve çoğunlukla dinî kitapların okunup tartışıldığı okuma grupları olmak üzere çeşitli kurslar söz konusudur.

Cemaat liderlerinin Avrupalı otoritelerle ilişkileri geliştirme ve camilerde ne olup bittiğine dair kuşkuları ve çevrenin olumsuz tutumlarını giderme çabaları, sayısız caminin alelacele getirmiş olduğu birtakım yeni uygulamalara yol açmıştır. 1990'ların başlarında, belki de 1980'lerin sonlarına doğru, bazı heyetler kent yöneticilerini ve komşuları Ramazan'da iftar yemeğine davet etmeye başlamıştı.[18] Bu uygulama, birkaç yıl içinde, pek çok farklı camiye yayıldı ve şimdilerde Müslüman olmayan konuklar en azından Ramazan boyunca iftar için içeriye davet ediliyorlar. Müslüman olmayanları dinî anlamlar yüklü bir etkinlikte yer almaları için camilere çağırmak gerçek bir yenilik gibi gözükmesine rağmen, bu durum, fazla bir itiraza veya dinî tartışmalara yol açmış gibi gözükmemektedir. Girişimi başlatanlar cami yöneticileriydi ve imamlar sessizce boyun eğmişlerdi.

Amsterdam'daki başlıca Milli Görüş camisi bir adım daha ileri gitti ve 2001 yılında, İslam, entegrasyon ve çokkültürlülük konularını tartışan Hollandalı aydınlarla birlikte, iftar yemeğinin ardından bir tartışma toplantısı düzenledi ilk kez olarak. Gerek iftar gerekse panel –başka camilerdeki pratiklerin aksine– büyük ibadethanede gerçekleşti; salona sıra sıra masa ve sandalyeler konuldu. Halı naylonla kaplanmıştı, böylece konuklar ayakkabılarını çıkartmak zorunda kalmadılar. Bu et-

18 Sunier Rotterdam'da doksanların başlarında verilen bu iftar yemeklerinden bahseder ve birkaç yıl önce başlamış olduğunu ileri sürer (1996: 120). Kuzey Hollanda'daki Milli Görüş eski yöneticisi Hacı Karacaer, Amsterdam'daki Milli Görüş camisinin Hollanda'daki bu yeni uygulamanın (kişisel iletişim) öncüsü olduğunu ileri sürmüştür. Aynı uygulama başka Avrupa ülkelerinde de yerleşik nitelik almıştır. Çoğu cami heyeti bu iftarları caminin namaz salonunun yanındaki bir alanda veya yakındaki bir lokantada yapmıştır.

kinlikler de fazla tartışma yaratmadı; bunu, genç cami cemaati üyelerinin desteğiyle kendi inisiyatifiyle hayata geçiren bizatihi dönemin Milli Görüş Federasyonu yöneticisiydi. Hollandalı konukların camiye girerken en azından ayakkabılarını çıkartmaları gerektiğini düşünen kadınlar kanadından bazı itirazlar oldu, ancak kulak asılmadı. Milli Görüş imamlarının hiçbirinden itiraz gelmedi veya hoşnutsuzluk işareti görülmedi; (imamların en yüksek eğitimlisi olarak aralarında koordinasyonu sağlayan) müftü de tartışmalarda hazır bulundu fakat bunu, fetva gerektiren ciddi bir konu olarak görmedi.[19] O ve diğer imamlar, Avrupa Milli Görüş Federasyonu'ndan bazı kurul üyeleriyle birlikte, iftar yemeği ve tartışmada hazır bulunarak rızalarını göstermiş oldular.

Milli Görüş iftar tartışmaları, Hollanda kamu görevlilerinin ve onların kaygılarının bir Türk camisini geçici olarak da olsa işgal etmelerine fırsat yaratır ve alışılmış cemaat üyelerinin çoğu, pasif dinleyici olarak hazır bulunurken, Müslümanlarla Müslüman olmayan çevreleri arasında daha fazla etkileşim amaçlayan farklı formatta bir panel tartışması, rue d'Alger'deki Paris Camisi'nin alametifarikası olmuştur. Burada, dikkat çekici üslubuyla Larbi Kechat (bkz. Amiraux'nun bu kitaptaki bölümü), bir soruna İslam hukuku bakış açısıyla yaklaşan Müslüman din bilginleriyle çok daha sosyolojik bir yaklaşım sergileyen Avrupalı bilginler arasındaki karşılaşmaları organize eder. Bu tartışmalar ibadet salonundan ayrı bir seminer odasında gerçekleşir ve camideki günlük faaliyetlerden açıkça ayrılır. Caminin düzenli cemaatinden çok farklı ve yüksek düzeyde eğitimli kişilerden oluşan dinleyiciler karışıktır, ancak çoğunluğu Müslümanlar oluşturmaktadır. Tartışmalar, camilerinin kirlendiğini düşünen Müslümanların yaşam dünyalarını etkilemekle birlikte; tıpkı Milli Görüş panelleri gibi, Kechat'ın girişimi de, Müslümanlarla İslam ve Avrupa'daki Müslüman mevcudiyeti hakkında tartışmalar yürütülebileceği, yürütülmesi gerektiği ve caminin entelektüel bir teati merkezi olabileceği biçiminde önemli bir kanaat uyanmasına yol açıyor.

19 Hacı Karacaer'in kişisel yazışmaları.

* * *

Müslüman olmayan çevreden gelen baskılara en azından kısmi bir tepki olarak biçim değiştirmiş İslami bir teamüle ilginç bir örnek de, Kurban Bayramı'ndaki kesim organizasyonudur. Helal kesim konusu tüm Avrupa ülkelerindeki Müslümanların farklı problemlerinden biri olagelmiştir. Ben burada İslami usullerle kesim (bkz. Bergeaud-Blackler 2007) konusuyla ilgilenmiyorum; benim derdim Kurban Bayramı'nın (*İyd el-Adha*) hayvan kurban etme olgusuyla. Akdeniz bölgesinin kırsal kesimlerindeki geleneksel teamül, ailelerin kurbanlık hayvanı ev içinde veya yakınlarında tutmaları, onu boya ve kurdelelerle süslemeleri, beslemeleri ve kesimden sonra kaybından üzüntü duyulmasına neden olacak şekilde ona bağlanmalarıydı. Aile reisinin hayvanı bizzat kesmesi önemliydi. Bunlar, bu biçimiyle, Avrupa toplumu açısından kabul edilemez uygulamalardı – bazıları, bunların sadece bir dinî vecibenin yerine getirildiği arızi yerel formlar olan "kültürel" uygulamalar olduğunu söyleyebilir; ancak pek çok Müslüman'a göre, vecibenin kendisi tam da bu formdu. Müslümanlara hayvanlarını kesme izni verilmesi veya nasıl ve nerede izin verilmesi gerektiği soruları hararetle tartışılıyordu ve nihayetinde geleneksel uygulamalar, İslami kurallar ve Avrupa uygulamaları arasında çeşitli uzlaşmalara varıldı. Bu, çoğunlukla Müslümanların hayvanların alım ve kesimi için cami teşkilatlarını vekil atadıkları, hayvan kesimhanede kesildikten sonra eti teslim aldıkları bir uygulamaya dönüştü (Shadid ve van Koningsveld 1992).

Son yıllarda, vekâlet sürecine bir veya iki halka daha eklemek âdetten olmuştur: Avrupa'daki Müslümanlar arasında kurban hayvanlarının parası toplanıyor ve Müslüman ülkelere, tercihen felaket bölgelerine gönderiliyor; orada hayvanlar belirlenen zamanda ayinsel bir biçimde kesiliyor ve et yoksullara dağıtılıyor. Bir hayvanın (koç veya dana) maliyeti tam olarak hesaplanıyor; insanlar bir veya daha fazla hayvan için gereken tam tutarı ödüyorlar, fakat hayvanları ne görüyorlar ne de etini tadıyorlar. Yardım bağışı her zaman kurbanın bir parçasıydı

–et genelde akrabalar, dostlar ve yoksul komşular arasında dağıtılıyordu– fakat hayır işi şimdi esas form haline gelmiştir. Bir (Hollanda'da eğitim görmüş) cami katılımcısı bu uygulamanın bir "kalkınma yardımı" formu olduğunu açıkladı bana.

Hollanda'daki Türkler arasında yeni uygulamanın bir cami yöneticisinin cemaatten kurban parası toplaması ve bu parayı Doğu Anadolu'ya şahsen götürmesiyle başladığı söyleniyor. Bu sürede bu uygulama o kadar yaygın bir şekilde benimsenmiş ki artık bayram kutlamasının neredeyse esası haline gelmiş gibi görünüyor. Hali hazırda Almanya'daki Milli Görüş teşkilatı tüm Avrupa'daki yandaşları arasında kurban katkı paylarının toplanmasını koordine ediyor, kesimi ve etin Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki düzinelerce ülkede, tercihen savaş ve doğal afet kurbanları arasında dağıtılmasını organize ediyor. Katkıların artırılmasına yönelik kampanya kurbanın ikili anlamına vurgu yapıyor: "Bir kurban kes, bir kurbana yardım et!"[20]

Kurbanın bu şekilde kademe kademe dönüşümü büyük tartışma veya itirazlarla karşılaşmadan gerçekleşti ve açıkçası saygın ulemanın fetvasını da gerektirmedi. Müslüman dünyada, kurbanın rasyonelleşmesi yolunda dikkat çeken bir eğilimi takip etmenin yanı sıra ona yeni bir boyut kazandırarak ilerleyen Milli Görüş teşkilatının pratik akıllı yöneticilerinin işiydi bu. Pek çok ülkede, Kurban Günü'nden önce bir hayvan için belirlenen bedelin ödenmesi üzerine tüm kesim sürecini üstelenen ve eti ya teslim eden ya da yoksullara dağıtmaya söz veren vakıflar ortaya çıktı.[21] Kurban etinin yakın çevre yerine dünyanın başka yerlerindeki yoksul Müslümanlara dağıtılması fikri, daha 1960'larda, hac sı-

20 Bkz. Milli Görüş'ün web sitesindeki <http://www.igmg.de/tr/teskilat/kurban-kampanyasi.html> 2009 kurban kampanyası hakkındaki film. Teşkilat, geçen birkaç yılda (her biri 100 euro olan) 25.000-30.000 hayvanın kesim ve dağıtımını koordine ettiğini söylüyor.

21 Türkiye'de bu iş yarı resmî bir organ olan Türk Hava Kurumu tarafından yapılır. Kurumun başlıca gelir kaynaklarından biri uzun zamandır kurban hayvanlarının derilerinin toplanmasında hükümet destekli tekele sahip olmasıdır. Oradan hareketle tüm kurban sürecini örgütlemek küçük bir adımdı. Güçlü hükümet desteği hiç kuşkusuz bu yeni gelişmenin hayata geçmesini kolaylaştırmıştır. Kurban bağışlarını Türk Kızılayı da toplar ve işlenmiş eti ülkenin yoksul bölgelerine ve doğal afet kurbanları arasında dağıtmak üzere alır.

rasında Mekke yakınlarında kesilen milyonlarca hayvanla ne yapılacağına dair Müslüman Dünya Birliği'nde yürütülen tartışmalarda doğmuştu. Kurban Günü haccın doruk anıdır ve o dönem her hacı ailesi bir hayvan kestirdiğinde, devasa lojistik sorunlara ve atıklara neden oluyordu. Şimdilerde fazla et işleniyor, plastik folyolarla ambalajlanıyor ve dağıtılmak üzere yoksul Müslüman ülkelere gönderiliyor. Kurbanın, Milli Görüş'ün yaptığı gibi, muhtaç bölgelere aktarılması belki de sürecin rasyonelleşmesinde sonraki mantıklı adım olmuştu.

* * *

Bu bölümde verilecek iki örnek, çevreyle karşılıklı etkileşimden oldukça doğal bir biçimde gelişen pratik İslami bilginin biçimleriyle ilgilidir. Yeni teamüller hakkında ilginç olan şey, İslam'ın çekirdek değerlerinin, kutsal mekân ve kurbanla doğrudan ilintili olmalarına rağmen çok az ihtilafa yol açmış olmalarıdır. İmamlar veya yüksek dinî otoriteler (sessiz kalmaları eleştirel anlam taşıyabilse de) bu konuda dikkat çekici bir rol oynamadılar. Karar alıcıların kimliklerine baktığımızda, bunların cami derneklerinin yönetici ve kurucuları olduklarını görüyorduk. Cemaatlere ilişkin dinî teamüllerde (bireysel inanç ve özel eylemlerin aksine), İslami bilgi üretiminin önemli merkezleri dernekler ve hareketlerdir.[22] Yine de, en azından bazı dernek ve hareketlerin, örneğin Müslüman tebaayı oluşturan alışkanlık ve düzenlemelerin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı bir başka bilgi üretim alanı vardır. Bir sonraki bölümde buna göz atacağız.

Disiplin kurumları olarak Müslüman hareketler

Kuran kursları ve cami esaslı tartışma grupları tek başlarına söylemsel bilgiden fazlasını taşımaktadır: Müslüman kişiliği

22 Ortaya çıkan uygulamaların herhangi bir anlamda kesin olduğunu söylemek istemiyorum. Bazen cemaat üyelerinin veya dışarıdan insanların, yeni uyarlamalar gerektiğinin düşünülmesi veya kutsal yazıların yetkin tefsirlerine aykırı olduğuna inanmaları nedeniyle itiraz görmüş olabilirler. Mevcut uygulamaya itirazın en basit ve belki de en etkili yolu yetkin bir otoriteden fetva istemektir.

inşa eden belli tutum ve kuralları da aktarırlar. Çeşitli Müslüman dernekler ve hareketler terbiye etmenin daha etkin yollarını sunmaktadır. Bu bölümde, her ikisi de Türk Müslümanları arasında oldukça faal olan Süleymancı hareketle Fethullah Gülen hareketine ve Hindistan kökenli olup Batı Avrupa'da çeşitli etnik kökenlere sahip taraftarları bulunan Tebliğ cemaatine özgü bazı terbiye etme biçimlerini kısaca ele alacağım.

Süleymancı hareketin Türkiye'de ve bunun yanı sıra çeşitli Avrupa ülkelerinde, öğrencilerin modern Batılı tüketim toplumunun baştan çıkarıcılıklarından korundukları ve sevecen ancak sert bir denetim rejimi altında yaşadıkları yatılı okulları vardır. Oradaki formel dinî tedris, sadece tüm dinî vecibelerin titizlikle icraatını ve yasaklanan veya onaylanmayan her şeyden kaçınılmasını değil, Nakşibendi Sufi tarikatının ibadetlerine aktif katılımı da içeren toplam terbiye sürecinin yalnızca küçük bir parçasıdır. Avrupa kültürel normlarına adaptasyon minimal düzeydedir; hareket, seküler toplumda onun kültüründen etkilenmeksizin verimli bir şekilde faaliyette bulunabilen gençler yetiştirmekten gurur duymaktadır. Süleymancılar Batı Avrupa'nın pek çok yerinde camiler kuran ve kendilerini kilise ve diğer Avrupa kurumlarıyla ilişkilerde Müslüman muadilleri olarak gösteren ilk Türk Müslümanlardı; bu durum, Avrupa toplumuyla temasları liderler düzeyinde sınırlarken, uzun süre iç işlerinde geniş bir özerklik elde etmelerine imkân vermişti. Ancak, Batılı değerlere açılma ve bunları eğitimlerine sokma konusunda giderek artan baskılara maruz kalmışlardı.[23]

* * *

Süleymancıların aksine, Nurcu hareketin çeşitli dalları camiler kurmamış, Kuran kursları organize etmemiştir, ancak, kendilerine özgü terbiye yöntemleri vardır. Nurcu hareketler, adını, Türk-Kürt düşünürü Said-i Nursi'nin (ölümü 1960) yazılarının toplandığı *Risale-i Nur*'dan alır ve bu karmaşık ve farklı metinden parçaların toplu halde okunması, hareket dahi-

23 Jonker'ın Almanya'daki Süleymancı harekete sempatiyle yaklaşan araştırması (2002) Batılı toplumla ilişkisindeki gerginliği gayet iyi göstermektedir.

lindeki metinsel eğitimin ana formunu oluşturur. Daha bilgili bir "abi"nin gözetimi altındaki çocuklarca yapılan okumalar özel evlerde veya yarı halka açık yerlerde gerçekleşebilir; Türkiye'nin yanı sıra Batı Avrupa'daki öğrenci yurtları bu okumaların ana merkezidir.

Batı Avrupa'da Nurcu hareketin çeşitli kanatları faaldir, fakat geçtiğimiz on yılda, özellikle Fethullah Gülen'in kanadı, gazete ve dergi çıkartarak, okullar açarak, Müslüman işadamlarından oluşan birlikler oluşturarak ve vakıfları aracılığıyla diyalog geliştirerek öne çıkmıştır. Gülen hareketi, yaşama dinî pencereden baktıklarının ifadesi olarak seküler aktiviteler üzerine odaklanmış görünen dindar bir harekete ilginç bir örnektir. Tüm dünyada, sayısız ülkede modern okullardan oluşan yaygın bir ağ kurmuştur, fakat okullar tümüyle seküler bir öğretim programı izler. Benzer şekilde, pek çok dilde çıkan *Zaman* gazetesi de (Türkiye'de AKP'nin iyi bir destekçisi olmasına rağmen) herhangi bir İslami gündeme destek vermiyor gibidir ve katkıda bulunanların çoğu da seküler aydınlardır. Hareketin kamuya açık faaliyetlerinde açık bir ideoloji sezilebiliyorsa, o da, İslamcılıktan çok Türk milliyetçiliğidir (okulları din öğretmiyor fakat hemen her yerde yabancı dil olarak Türkçe öğretiyor).[24]

Dinî değerler ve dinî kurallar daha çok enformel terbiye süreciyle aşılanmaktadır. Hareket sadece okullara sahip olmakla kalmayıp, çok daha az görünür olmakla birlikte çok etkili bir biçimde öğrencilerin öğrenim sürecini destekleyen, ahlaki ve ruhani rehberlik sunan yaygın bir öğrenci yurtları ve evleri ağına da sahiptir. Daha büyük öğrenciler tarafından, ortaöğrenim öğrencilerine (sadece Gülen okullarında değil, herhan-

24 Gülen hareketinde dindarlıkla laiklik arasındaki gerilim Özdalga (2000) ve Agai (2002, 2007) tarafından yorumlanmıştır. Hareketle ilgili, bir kısmı düşmanca olan ve Türkiye'nin laik düzenine bir tehdit olduğunu söyleyen iddialar içeren, fakat hareketi "ılımlı" veya "liberal" ve laik devletle uzlaşma içinde gören eserlerin de olduğu çok sayıda çalışma vardır (Yavuz ve Esposito 2003). Şaşırtıcı olan, bu çalışmaların hiçbirinin okul sonrası destek gruplarındaki terbiye teamüllerini ve hareketin dindar Müslüman tebaayı biçimlendirme programının özünü oluşturan öğrenci yurtlarını tartışmamasıdır.

gi bir okuldaki Türk öğrencilere de) yönelik olarak düzenli ev ödevi yardımı da verilmekte ve bu öğrencilerden bazıları 24 saat gözetim ve destek alabilecekleri yurtlarda kalabilmektedirler. Yurdu gözeten "abi", öğrencinin en uygun okula yerleşmesine ve okul yetkilileriyle temasa geçmesine de yardımcı olabilir. Yüksek öğrenimdeki öğrenciler, yine yaşça daha büyük bir öğrencinin "abilik" yaptığı daha küçük öğrenci evlerinde (dörtbeş öğrencinin bir arada olduğu sıradan evlerde) kalabilirler. Okul sonrası zaman çoğunlukla okul ödevi üzerinde harcanır ve öğrenciler adeta başarılı olmaya zorlanırlar. Ancak bu, terbiyenin sadece bir parçasıdır. Bir başka parçası da, düzenli ibadet ve *Risale-i Nur*'dan bölümler okunması veya Fethullah Gülen'in dinî sohbetlerine ait video kayıtlarının izlenmesidir. Zorlama yoktur; bazı öğrenciler başlarda düzenli olarak namaz kılmazlar, fakat giderek diğerlerini taklit etmeye başlarlar. Öğrenciler, özellikle hafta sonlarında spora zaman ayırırlar, fakat televizyon izlemek, radyodan müzik dinlemek veya okul kitaplarıyla Nursi ve Gülen'in eserleri dışında bir şey okumak gibi faaliyetlere zaman ayrılmaz. Siyasi tartışmalar kesinlikle yasaktır ve Gülen cemaati çevresi dışında sosyalleşmeye izin verilmez.

Gülen hareketinin terbiye verdiği kişilere çok az İslami bilgi aktarıyor olduğu ileri sürülebilir (aslında diğer İslamcı gruplarca ileri sürülmektedir de). Nursi'nin eserleri genelde anlaşılmazlık noktasına yakındır ve Gülen'in sohbetleri de, dinleyenleri gözyaşlarına gark etse bile, esas itibariyle, içinde küçük bilgiler taşıyan basit vaazlardır. Harekette, zengin İslam geleneğinin çok azı işlenir, çeşitli İslami bilimlerden hiçbiri sistematik olarak verilmez. Asıl önemlisi, hareketin önde gelenleri arasında Fethullah Gülen'in kendisi dışında çok az kişi ilahiyat eğitiminden geçmiştir. Harekette üretilip aktarılan İslami bilgi alışkanlık ve kurallardan biridir: alçakgönüllülük ve çalışkanlık, sağlam bir çalışma ruhu, Allah'a güven, büyüklere itaat (altlarında bulunanları gözetip doğru yola sevk eden "abiler" her düzeyde mevcuttur) ve hizmet aşkı. Harekete ve topluma hizmet etmenin Allah'a hizmet etme arzusu olarak algılandığı bu sonuncusu, hareketin kendini tanımlaması bağ-

lamında o denli merkezidir ki, üyeler Gülen hareketinden çoğunlukla "hizmet" diye söz ederler. Hareket onları çağırıp bir görev verdiğinde, hemen hepsi sorgusuz sualsiz itaat eder; bir başka kente, hatta bir başka ülkeye taşınmayı gerektirecek olsa bile bu böyledir.

Gülen hareketi, hem Türkiye'de hem de yurt dışında, dindar, bir önceki Kemalist laik seçkinlerle rekabet edebilecek ve nihayetinde onların yerini alabilecek vasıflarda, yeni, eğitimli bir Türk seçkinler zümresi yaratmakta son derece başarılı olmuştur.[25] Yoksul ve kültürel anlamda zayıf geçmişe sahip çok sayıda genç erkek ve kadın, öğrenci yurt ve evlerinde sağlanan ucuz barınma olanakları ve teşvik sayesinde iyi bir eğitim alabilmiştir. Bazıları hareketi, eğitimlerini tamamladıktan, hatta sosyal denetim derecesinden ve düşünce özgürlüğü olmamasından yakınarak daha da önce bırakmışlardır; bazılarıysa, ahlaki kurallara karşı geldikleri, örneğin karşı cinsten biriyle flört ettikleri için bırakmak zorunda kalmışlardır. Ancak bu kişiler bile harekete bir tür sadakat göstermeye ve hareketin yaşamlarına yönelik olumlu katkısını önemsemeye devam etmektedirler.[26]

* * *

Tebliğ cemaati ise yaparak öğrenme ilkesini hayata geçirmektedir. Hareket, Güney Asya'daki medreselerde kurulmuş olmasına ve de Britanya'da (Dewsbury'de; bkz. bu kitapta Birt ve Lewis'in bölümü) bir cemaate sahip olmakla övünmesine rağmen, üyelerinin büyük çoğunluğu formel İslami eğitimi izlemez, fakat Tebliğcilerden oluşan bir toplulukla oluşturduğu çok yakın birliktelik sayesinde temel bilgiyi özümser ve uygun davranışları içselleştirir. Cemaat, yeme, uyuma ve özellikle namaz kılmanın sartoryal tarzı da dahil olmak üzere, günlük dav-

25 Bu olgu, önde gelen sol entelektüellerden Ömer Laçiner tarafından on yıldan fazla bir süre önce dile getirilmiştir (1995). Laçiner, Türkiye solunda hareketi sempatiyle gözlemleyen birkaç kişiden biridir.

26 Gülen hareketiyle ilgili bu birkaç paragraf, üyeler ve eski üyelerle yapılan röportajlarımı ve Mehmet Şahin'in gerçekleştirdiği bir araştırma projesini temel almaktadır.

ranışların ince ayrıntılarında peygambere öykünen gönüllü vaizlerden oluşan revivalist (uyanışçı) bir harekettir.[27] Terbiyenin ana formunu, toplu halde günde beş vakit namaz kılarken, tercihen peygamberin giydiği varsayılan tarzda giyinmek ve diğer Müslümanları namazda kendilerine katılmaya çağırmak oluşturmaktadır. Hareketin, peygamberin refiklerinin hayatları, Kuran, namaz, zikir ve tebliğ gibi temalarla düzenlenmiş, hadis ve ayetlerden oluşan basit açıklamalı bir derleme olan *Faza'il-i Amal* başta olmak üzere kendine has bir öğretme literatürü vardır.[28] Tebliğciler, *Riyad el-Salihin*[29] gibi hadis derlemelerini inceleyerek bilgilerini daha da derinleştirebilirler, fakat sistematik bir eğitim yoktur.

En yoğun terbiye faaliyeti, her Tebliğci'nin yer almasının beklendiği *gaşt, huruf* gibi bir tür misyonerlik turları sırasında gerçekleşir. Turda, günlük ortamlarından alınırlar ve başka Tebliğcilerle birlikte günde yirmi dört saati namaz, zikir ve tebliğ dışında hiçbir şey konuşmadan ve diğer Müslümanlar için izleyecekleri model olarak peygamberi taklit etme tarzlarını göstererek ve elbette çevrenin kuşkulu bakış ve alaylarının farkında olarak geçirirler. Turlar, grup dinamiğinden kaynaklanan güçlü bir bağın oluşmasına ve bir tür dinî deneyim yoğunlaşması duygusunun ortaya çıkmasına yol açar.

Tebliğ cemaati, Süleymancı ve Gülen hareketlerine kıyasla çok daha az siyasi yönelimlidir ve taraftarlarının çoğu temel haklardan yoksun gruplardan gelmelerine rağmen, sosyal adalet veya siyasi mücadele fikirleriyle hiç ilgilenmez. Basit, günlük davranışlarda peygamberi örnek alan Müslüman tebaayı bi-

---

27 Tebliğ cemaati üzerine yapılan temel çalışma Muhammad Khalid Masud'a aittir (2000); cemaatin Fransa'daki Kuzey Afrikalı Müslümanlar arasında başarıyla yayılmasına dikkat çeken ilk çalışma ise Kepel'indir (1987). Cemaat ve Fransız Müslüman gençlik kültürü üzerine ayrıntılı gözlemler de Khedimellah'ın çalışmalarında bulunabilir (2002 ve 2006).

28 *Faza'il-i Amal* hareketle bütünleşmiş bir âlim olan Mevlana Muhammed Zekeriyya Kandehlevi tarafından oluşturulmuştur. Bazı İngilizce tercümeleri <http://www.fazailieamaal.com>'da bulunabilir.

29 *Riyad al-Salihin* ("Dindarların Bahçeleri"), 13. yüzyıl âlimi Yahya al-Nawawi tarafından derlenmiş ve geleneksel çevrelerde sevilmekle birlikte Selefilerce özel önem atfedilen klasik hadis derlemesidir.

çimlendirmeyi amaçlar ve daha iyi bir toplum yolunda mücadeleye katılma çağrılarını reddeder. Bu, daha siyasi zihniyetli Müslüman grupların kendilerine yönelttiği bir eleştiridir ve içlerinden çoğunun, bir süre sonra, ya daha açık biçimde siyasete bulaşmış hareketlere ya da entelektüel bir meydan okuma iddiasında olan hareketlere katılmak üzere hareketi terk etmesinin bir nedeni de budur. Genç Avrupalı Müslümanların çoğunun bireysel yaşam öyküsünde, Tebliğ cemaatiyle karşılaşma bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Çok sayıda marjinal genci, onlara özsaygı ve özdisiplin kazandırarak, banliyölerin yer altı dünyasından İslam'a çeken, Tebliğ cemaati olmuştur. Sonraları Selefi veya Sufi nitelikte çeşitli hareketlere veya derneklere katılarak, eylemcilikten dinginciliğe uzanan pek çok genç, yaşamlarının bir aşamasında Tebliğ hareketi tarafından daha içine kapanık Müslümanlara dönüştürülmüştür.

Benzer bir yaşam öyküsüne örnek olarak, Fransız rapçi Abd al-Malik'in 2004 yılında yayımlanan otobiyografisi *Qu'Allah bénisse la France* ("Allah Fransa'yı Kutsasın") verilebilir. Kongolu Katolik bir aileden gelen, Strasbourg kentinde marjinal göçmen gençler arasında büyüyen bu siyahi genç, Malcolm X'in otobiyografisini okuduktan sonra Müslüman olmaya karar vermiştir. Küçük bir Tebliğ grubuyla karşılaşması sonucunda, dinlerinin emirlerini ciddiye alan ve başkalarının haklarında ne düşündüklerini önemsemeyen bu insanları takdir etmiştir. Onlara katılmış ve erkenden kalkıp cemaatleriyle birlikte sabah namazı kılmak üzere garajdan bozma camilerine yürümek biçimindeki yeni terbiyeyle övünmüştür. Bu arada, dostlarıyla müzik yapmaya devam ederken, her türlü kitabı da yalayıp yutmuştur. Entelektüel merakı kendisini Tariq Ramadan'ın kasetlerini dinleyen ve onun, seküler Avrupa'da modern bir Müslüman olarak nasıl yaşanacağına ilişkin fikirlerini tartışan öğrenci çevrelerine sürüklemiştir ve sonra yavaş yavaş Tebliğ hareketini geride bırakmıştır. Her yıl Faslı antropolog ve Sufi Faouzi Skali tarafından organize edilen Fez Kutsal Müzik Festivali'ne yaptığı bir ziyaret bir başka dönüm noktası olmuştur, çünkü orada Budşişiye (Boutchichiyya) Sufi tarikatıyla tanışmış ve kendisi için en doğ-

ru İslam tarzının Sufilik olduğuna karar vermiştir.[30] Skali'nin de yardımıyla, Fransa'daki –işin tuhafı İslamiyet'i kabul etmiş bir beyaz orta sınıf mühtedisi olan– Sufi bir ustayı bulmuş; o da Malik'in kendi kendisiyle ve toplumla barışmasını sağlamıştır.

Avrupa'daki genç Müslümanlar, gerçek İslam'ı arayış ve iddia edildiği üzere dinî otoritenin parçalanması

Abd al-Malik ortalama bir Avrupalı Müslüman genci olmayabilir, fakat yaşam öyküsü başka sayısız insanın paylaştığı deneyimlere ışık tutuyor. Tebliğ cemaatinin veya bir başka dindar hareketin dinî özdisiplininden geçmiş ve sonradan entelektüel anlamda daha meydan okuyucu veya ruhani açıdan daha tatminkâr hareketlere, daha bireysel İslami inanç ve değerler anlayışına veya daha siyasi bir İslami gelenek okumasına ilerlemiş başka pek çok insan mevcut. Malcolm X genellikle dinî bir otorite olarak düşünülmez, ancak otobiyografisi, Avrupa Arap Birliği'nin kurucusu Dyab Abou Jahjah'tan tutun, Britanyalı Asyalı Müslümanlar aktivistlerine (Saeed 2007) ve çeşitli etnik kökenlerden gelen Müslüman sanatçılara kadar, Avrupa'daki pek çok Müslüman genç üzerinde etkili olmuştur.[31] Malcolm X, Müslümanlar Avrupa'da ayrımcılıkla karşılaştıkları sürece, siyasi bir direnç örneği ve bir adalet ve eşitlik ideali olarak İslam'ı temsil eden güçlü bir ikon olarak kalacaktır. Yaşamının, din değiştirmesinden önceki ve sonraki farklı aşamaları ve giderek "ortodoks" İslam'a yönelişi özdeşleşme için sonsuz fırsat vermektedir. Farklı farklı sosyal ve siyasi hareketlerin taraftarları ondan esinlenmektedir.

Genç Müslümanların İslami siyasi hareketlere, özellikle de daha radikal olanlarına katılmaları, özellikle basının ve aka-

30 Budşişiye ve Faouzi Skali; ayrıca bkz. bu kitaptaki Sedgwick'in bölümü.

31 Bkz. The Radical Middle Way'in web sitesindeki <http://radicalmiddleway.co.uk/videos?id=58&art=58&vid=224> "I am Malcolm X" başlıklı video klip (erişim tarihi: Kasım 2009). Nikola Tietze, Almanya'daki Türk görüşmecileri arasında da benzer şekilde Malcolm X'e hayranlık duyulduğunu tespit etmiştir (2001: 57).

demik çevrelerin ilgisini anlaşılır nedenlerle pek çekmemiştir. Ancak Sufilik, çeşitli zamanlarda, gençler arasında bile çok olan taraftarlarının sayısı açısından, son derece önemli bir yer tutmuştur ve bu bağlamda Abd al-Malik'in yaşadıkları hiç de istisnai değildir. Fiilen Sufi bir tarikata katılanların sayısı sınırlı olabilir, fakat İslamcılık ve Selefiliğe göre çok daha uzlaşmacı bir seçenek olan Sufiliğe derinlemesine ve giderek büyüyen bir ilgi vardır; ayrıca Sufi mesajlar taşıyan vaazlar veren vaizler diğerlerine kıyasla daha fazla sevilmektedirler.[32] Sufiliğin ve Rumi gibi büyük Sufi yazarların Batılı aydınlar arasında genel olarak takdir görmeleri ve "köktenci" İslam'a yönelik genel aşağılamadan hariç tutulmaları İslam'ın bu tarzının çekim gücünü ve itibarını artırabilir.

Selefiliğin Britanyalı Asyalı Müslüman gençlik arasında yaygın olduğuna dair yazılar yazan Sadek Hamid, bazı karizmatik Sufi vaiz ve yazarların Selefiliğin popülaritesinde derin bir gedik açtıklarını kaydediyor (Hamid 2009). Belki de önemli olan, onun sözünü ettiği üç Sufi'nin kırklı yaşlarının sonunda veya ellili yaşlarda ve yüksek öğrenimli Batılı mühtediler olmalarıdır.[33] Fakat Sufiliğin, eski Hizb-ut Tahrir eylemcisi Ed Husain'in 2007 yılında yayımlanan otobiyografisinde ileri sürdüğü üzere, çekim gücünü genişletmek için karizmatik öğretmenlere bile ihtiyacı yoktur. Bu kitap, Britanya'daki Müslüman öğrenci birliklerinde yaşanan tartışmaların ve liderlik mücadelelerinin ve Husain'le arkadaşlarının tartışmaların gidişatını etkileyip muhaliflerini nasıl tecrit ettiklerinin tam olarak anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Fakat kitap, Husain'in birkaç yıllık aşırı ahlakçı bir İslamcı eylemciliğin ardından, çok önceleri bağlarını kopartmış olduğu ve ebeveynlerinin bağlı bulundu-

32 Sufizmin Avrupalı genç Müslümanlar arasında büyüyen popülerliği, sayıları giderek artan akademik çalışmalara da yansımaktadır: bkz. Geaves 2000, Werbner 2003, Westerlund (der.) 2004, Malik ve Hinnells (der.) 2006'daki incelemeler.

33 Amerikalı Hamza Yusuf Hanson, Nuh Ha Mim Keller ve Britanyalı akademisyen Abdal Hakim Murad'tan (müstearı Tim Winter) söz etmektedir. Üçü de geleneksel İslami bilimlerde öğrendiklerinden saygıyla söz etmektedir. Entelektüel açıdan sofistike Sufizmin yayılmasında etkili olan ilk ikisi için bkz. Roald 2004: 221-9.

ğu Sufizm etkili İslam'a neden döndüğünü de göstermeye çalışmaktadır aynı zamanda.[34]

Gençler benimsedikleri İslam tarzına kendilerini son derece güçlü bir şekilde adamış görünüyorlardı ve tercihlerinde, yaşamsal oryantasyonda radikal bir değişim içeren ihtidaların gücü hissediliyordu. Tebliğ cemaati, Hizb-ut Tahrir, Selefilik, Sufilik tarikatları başta olmak üzere, derin bir sadakat talep eden belirli sosyal-dinî hareketler anlatılarda önemli bir yer tutuyordu ve ihtidalarda, karizmatik vaizler, ikna yeteneği yüksek öğrenci aktivistler veya (Tebliğ cemaatindeki gibi) basit ilkelere kesin bağlılık timsali etkili oluyordu. Ancak, böylesine güçlü adanmışlıkları başaran sadece küçük bir azınlıktır. Diğerleri, – Avrupa toplumlarında giderek artan İslamofobi, Müslüman ailelerden gelen gençlerin İslam'a kayıtsız kalmalarını zorlaştırsa bile– ebeveynlerinin İslamı'na sadık kalmaktan hoşnutlar veya dinle ya çok az ilgililer ya da hiç değiller. Avrupa İslamı'nın geleceği, ne başlıca sosyal-dinî hareketlerin faal üyesi olan ne de ebeveynlerinin geleneğini sürdüren ancak Avrupa'daki yaşamları açısından kendilerine anlamlı gelen İslami bilgiyi arayan insanlarca belirlenecektir muhtemelen.

Fransa'da, Leïla Babès (1997, 2000) ve Farhad Khosrokhavar (1997), İslam'ı ciddiye alan fakat kendileri için devletin yanı sıra cami külliyesi dışında özerk bir alan talep eden Müslüman bir genç kuşağın ortaya çıkması üzerine yazılar yazmışlardır. Bu gençlerin büyük çoğunluğu İslami bilgi konusunda çok az eğitim görmüş veya hiç resmî eğitim almamış, yaşıtlarından edindikleriyle yetinmişlerdir. Arap ülkelerinden gelen öğrenciler, bulundukları ülkelerde doğan genç Müslümanlara kendi derneklerini kurmada yardım etmiş ve İslami bilginin aracıları gibi hareket etmişlerdir; Babès, bunun İslam'ın reformcu ve Selefi tefsirinin bu kuşak arasındaki etkisini açıkladığına ina-

34 Kitap, tövbe etmiş bir günahkârın itirafları gibi de okunabilir, fakat radikal bir hareket içinden son derece ayrıntılı bilgiler içerdiği için ilginçtir. Bu otobiyografiyi yayımladıktan sonra Husain, kendisini "dünyanın ilk aşırılık karşıtı beyin takımı" olarak tanımlayan ve Müslüman radikalizmi aleyhine çalışması için Britanya hükümetinden önemli miktarlarda fon alan Quilliam Vakfı'na <http://www.quilliamfoundation.org> katılmıştır.

nıyor. İslami bilgi konusunda bağımsız araştırma teması üzerine ayrıntılar veren başka iki Fransız yazar, Olivier Roy (1999, 2000) ve Jocelyne Cesari (1998, 2004) de, İslami öğreti unsurlarının mevcut genç kuşak tarafından nasıl seçici bir biçimde benimsendiğinin ve bu kuşağın İslami inanç ve teamüllerinin eklektik ve bireyselleştirilmiş doğasının altını çizmişlerdir. Roy, çok sayıda gencin, ebeveynlerinin (ve imamlarının) İslam anlayışlarının çoğunu önemsiz yerel kültür sayarak reddettiklerini ve kültürsüz saf bir İslam arayışının onları kaçınılmaz bir biçimde Selefiliğe yönelttiğini not etmektedir.

Bu görüşler, 21. yüzyılın ilk on yılında oldukça etkili olmuştur, fakat geçmişe bakıldığında, görüş sahiplerinin durumlarını abartmakta olduklarını görebiliriz. Hiç kuşkusuz, yaşıtlardan öğrenme, İslami bilgi ediniminin önemli bir kısmıdır, fakat bu yerleşik dinî otoritenin çeşitli biçimlerinin yerini alamamıştır. Otorite, herhangi bir bireyin önceki kuşaklara kıyasla çok daha fazla sayıda otoriteye erişebilir, dolayısıyla teorik olarak herhangi bir konuda çok daha inandırıcı (veya elverişli) olan kanaati seçebilir olması açısından parçalı bir hal almış olabilir, fakat bu otoritelerin statüsü gerilememiştir. Çok kötü bir imajı olan imamlar bile geri planda bir rol oynamaya devam ediyorlar.

Diğer yazarlar, (başlıca fıkıh eserleri ve fetva derlemelerinin yanı sıra Kuran ve hadis gibi) kaynaklara erişim ve yorum konusunda ulemanın tekelini kıran yeni medyanın, özellikle de dijital veri tabanlarının ve internetin, İslami bilginin demokratikleşmesindeki rolünü vurgulamışlardır. Erken dönem yayınlardan bazıları (Anderson 1999, Bunt 2000 ve 2003, Mandaville 2000) yeni medyanın devrimci potansiyeli konusunda çok iyimserdi; bir on yıl sonra, çok daha oturaklı değerlendirmeler yaygınlaşmaya başlamıştır. CD-ROM ve çevrimiçi gibi dijital ve araştırılabilir kaynakların benzeri görülmemiş bir şekilde çoğalması, bilgisayardan anlayan ve biraz da olsa dil bilen herkese, Kuran'da, hadislerde veya yetkin saydıkları herhangi bir külliyatta herhangi bir konuya gönderme olup olmadığını hızla bulma imkânı vermiştir. Bu, önceden olmadığı kadar faz-

la kişiye dinî otoritelerin fetva ve tavsiyelerini irdeleme ve bazen de itiraz etme imkânı tanımıştır, fakat bu otoritelerin yerini alma girişimi söz konusu olmamıştır. Bununla birlikte aynı IT teknolojileri, konumlarını güçlendirmek isteyen ulema tarafından da kullanılabilmektedir ve bu teknolojiler bazılarına – örneğin Yusuf al-Qaradawi'ye– gerçekten de benzersiz bir katkı sunmuştur (Gräf 2007; ayrıca bkz. Mariani'nin bu kitaptaki bölümü).

Bunt'ın son çalışmasında (2009) gösterildiği gibi, İslami iletişimde internet kullanımının hacim ve çeşitliliği son derece hızlı bir biçimde artmıştır. Ancak, özellikle Selefi çevrelerde internet esaslı iletişim yoluyla bir bilgi üretim modelinin ortaya çıktığı görülmektedir. Her kanaatin bir veya daha fazla hadisi esas alan "delil'le desteklenmesi gereken Selefi muhakeme tarzı, internet forumlarındaki yazışmalarla son derece uyumlu gibidir. Selefi çevrimiçi forumları ayrıntılı bir biçimde incelemiş bulunan Carmen Becker, yazışmaların çoğunun forum üyelerinin ilgili kaynaklara hâkim olmalarını sağlamayı hedeflediğini kaydediyor. Ancak, belli bir konuda kendi kanaatlerini oluşturmak yerine, çoğunlukla saygı duydukları birinin kurallarını benimsemekteler – fakat, bu kuralların geçerli "delil"le temellendirildiğinden emin olmayı görev addediyorlar (Becker 2009).

Benzer şekilde, söylemsel İslami bilgi üretim ve aktarımının önemli mekânları olan öğrenci ve gençlik derneklerinde olduğu gibi, yaşıtlardan yüz yüze öğrenme de daha geleneksel otorite biçimlerinin yerini almamaktadır, fakat bu otoritelerin fazlasıyla kullandıkları araçlardan biridir. Tartışmalar, çeşitli kaynaklardan –kitaplar, gazeteler, televizyon, internet veya bilgili kişiler– derledikleri bilgileri değiş-tokuş eden (hemen hemen) eşitler arasında gerçekleşebilir, fakat bazılarının ortaya çıkmasını beklediği eklektik "kes-yapıştır İslamı"nın İslami bilginin baskın bir kipi olduğuna dair pek kanıt yoktur. Nihayetinde kanaatler belli başlı ulema veya Müslüman entelektüellerce doğrulanmaktadır. Ayrıca, pratikte akrandan öğrenme eşitler arasındaki bir müzakere olmaktan çok, diğerlerine nazaran daha bilgili olan ve rehber veya öğretmen olarak hareket eden ba-

zı arkadaşların bilinçli olarak öğrettiklerini kapsar. Bunlar, İslami bilimlerde bir miktar formel eğitim almış veya kendi kendilerini yetiştirmiş olabilirler – fakat onlar da, kutsal kaynaklara olan hâkimiyetlerini sergileyerek veya saygın, yerleşik bir dinî otoriteye göndermede bulunarak yetkin olduklarını göstermelidirler.

Sonuç

İslami bilgi pek çok farklı biçim almakta ve bazıları formel, bazıları enformel olmak üzere pek çok ortamda üretilip yayılmaktadır. Avrupa'da, klasik, medrese tarzı aktarım kipi Kuran kursları ve çeşitli kolejler vasıtasıyla sürdürülmekte, ancak çeşitli bilgi üretim ve çoğaltma kipleriyle tamamlanmaktadır. Göndermede bulunulan kaynaklar, Kuran, hadis, tefsir, fıkıh ve kelamdan Sufi namelere kadar çağlar boyu gelişmiş çeşitli İslami bilimler olmak üzere standart İslami referanslardır. Bu standart referanslarla birlikte, İslam'ı kabul etmiş Batılı mühtediler, Batılı gayrimüslim yazarlar ve hatta siyasetçiler gibi çok farklı tipte kaynaklar da girmiştir Müslüman diskurlara. Bu Batılı referanslar, sırf ortaya attıkları sorulara İslami cevaplar arayışına yol açtıkları için çağdaş Müslüman diskura giderek katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca, Müslümanlar arası tartışmalarda, bir argümana ikna gücü katmak üzere, Malcolm X'den John Rawls ve Jürgen Habermas'a kadar uzanan Batılı otoritelere de başvurabilmektedirler ve bu otoriteler 21. yüzyılın başlarında Avrupa'daki İslami bilginin biçimlendirilmesine kesinlikle katkıda bulunmuşlardır. Ancak bu, kendi başlarına, geleneksel İslami otoritelerle eşit düzeyde otorite olarak tanınacakları anlamına gelmez. Malcolm X gibi ikonik figürler ve liberal düşünürler gibi entelektüel şahsiyetler pek çok Müslüman'ın tavır ve görüşlerine esin kaynağı olmuşlardır; ancak bu Müslümanların çoğu bu tavır ve görüşler için kutsal esaslar bulmaya çalışmakta ve bu bağlamda, dinî otorite saydıkları kişilerin, aracılı veya doğrudan rehberliklerini izlemektedirler.

İslami bilginin tamamı söylemsel değildir; fiziki uygulama,

tavır ve eğilimler bir Müslüman olmak için gerekenlerin önemli bir parçasıdır. İlk yaşlardan itibaren ebeveynlerce veya Kuran kurslarında verilen eğitimin çoğu, İslami bilginin bu cisimleşmiş biçimleriyle ilgilidir. Batı Avrupa'da (ve başka yerlerde) faal olan başlıca Müslüman hareketlerin pek çoğu, İslami bilginin bu söylemsel olmayan biçimlerine ve terbiye teamüllerine özel bir önem atfetmektedir; müritlerinden otoriteye sonsuz sadakat ve itaat beklerler. Ancak, bu hareketler müritleri üzerinde tam kontrol sağlayamadığı için, müritlerinin hareketi bir süre sonra terk etmeleri, mesafeli durmaları ya da tamamen farklı bir terbiyedeki bir başka harekete katılmaları az rastlanır bir şey değildir. Bazı gözlemcilerin gözünden kaçmayan eklektisizm, çoğu zaman, her biri sıkı disipline sahip farklı hareketlere bağlanmalar sonucu ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

Abd al-Malik (2004) *Qu'Allah bénisse la France*, Paris: Albin Michel.

Agai, Bekim (2002) "Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 11(1), s. 27-47.

Agai, Bekim (2007) *Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankengutes*, Berlin: EB-Verlag.

Anderson, Jon W. (1999) "The Internet and Islam's New Interpreters", Dale F. Eickelman ve Jon W. Anderson (der.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, s. 41-56.

Asad, Talal (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, yayımlanmamış çalışma.

Atacan, Fulya (2001) "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities", *Middle Eastern Studies*, 37, s. 111-144.

Babès, Leïla (1997) *L 'islam positif la religion des jeunes musulmans de France*, Editions de l'Atelier/Débattre.

Babès, Leïla (2000) *L'islam intérieur: passion et désenchantement*, Paris: Al Bouraq.

Battiui, Mohamed El ve Kanmaz, Meryem (2004) "Mosquées, imams et professeurs de religion islamique en Belgique: État de la question et enjeux", Brüksel: Fondation Roi Baudouin.

Becker, Carmen (2009) "'Gaining Knowledge': Salafi Activism in German and Dutch Online Forums", *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 3(1), s. 79-98.

Beckford, James A., Joly, Danièle ve Khosrokhavar, Farhad (2005) *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France*, Londra ve New York: Palgrave Macmillan.

Bergeaud-Blackler, Florence (2007) "New Challenges for Islamic Ritual Slaughter: A European Perspective", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6), s. 965-980.

Birt, Jonathan (2006) "Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11", *The Muslim World*, 96, s. 687-705.

Boender, Welmoet (2006) "From Migrant to Citizen: The Role of the Islamic University of Rotterdam in the Formulation of Dutch Citizenship", Gerdien Jonker ve Valérie Amiraux (der.), *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: Transcript-Verlag, s. 103-122.

Boender, Welmoet (2007) Imam in Nederland: opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving, Amsterdam: Bert Bakker.

Boender, Welmoet ve Kanmaz, Meryem (2002) "Imams in the Netherlands and Islam Teachers in Flanders", W.A.R. Shadid ve P.S. van Koningsveld (der.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, s. 169-180.

Bowen, John R. (1989) "Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual", *Man*, 24, s. 600-619.

Buffin, Frédéric (1998) «Les imams et la sécurité nationale: état des lieux et perspectives", Franck Frégosi (der.), *La formation des cadres religieux musulmans en France: Approches socio-juridiques*, Paris: L'Harmattan, s. 83-89.

Bunt, Gary R. (2000) *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments*, Cardiff: University of Wales Press.

Bunt, Gary R. (2003) *Islam in the Digital Age: e-jihad, Online Fatwas And Cyber Islamic Environments*, Londra: Pluto Press.

Bunt, Gary R. (2009) *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, University of North Carolina Press.

Canatan, Kadir (2001) "Turkse islam: perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland", yayımlanmamış doktora tezi, Rotterdam: Erasmus Universiteit.

Canatan, Kadir, Oudijk, C.H. ve Ljamai, Abdelilah (2003) *De maatschappelijke rol van de Rotterdamse moskeeën* [The social role of mosques in Rotterdam], Rotterdam: Centrum voor Onderzoek en Statistiek.

Cesari, Jocelyne (1998) *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Brüksel: Éditions Complexe.

Cesari, Jocelyne (2004) *L'islam à l'épreuve de l'occident*, Paris: La Découverte.

Dagyeli, Jeanine Elif (2006) "Jugendarbeit - Perspektiven islamischer Vereine auf ein umstrittenes Feld", Riem Spielhaus ve Alexa Färber (der.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration, s. 52-57.

Frégosi, Franck (1998) "Les filières nationales de formation des imams en France: L'Institut Européen des Sciences Humaines (Château-Chinon) et l'Institut d'Etudes Islamiques de Paris (Paris)", Franck Frégosi (der.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*, Paris: L'Harmattan, s. 101-139.

Frégosi, Franck (2004) "L'imam, le conférencier et le jurisconsulte: retour sur trois figures contemporaines du champs religieux islamique en France", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 49, no. 125, s. 131-146.

Geaves, Ron (2000) The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity, Cardiff: Cardiff Academic Press.

Gerholm, Tomas ve Lithman, Yngve Georg (der.) (1988) *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra: Mansell.

Gilliat-Ray, Sophie (2006) "Educating the ulama: Centres of Islamic Religious Training in Britain", *Islam & Christian Muslim Relations*, 17, s. 55-76.

Graf, Bettina (2007) "Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace", *Die Welt des Islams*, 47, s. 403-421.

Hamid, Sadek (2009) "The Attraction of 'Authentic Islam': Salafism and British Muslim Youth", Roel Meijer (der.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Londra: Hurst & Company, s. 384-403.

Husain, Ed (2007) *The Islamist. Why I Joined. Radical Islam in Britain, What. I saw Inside and Why I Left*, Londra: Penguin Books.

Jonker, Gerdien (2002) *Eine Wellenlânge zu Gott: der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa*, Bielefeld: Transcript Verlag.

Kamp, Melanie (2006) "Mehr als Vorbeter: Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moscheevereinen", Riem Spielhaus ve Alexa Färber (der.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration, s. 40-44.

Kepel, Gilles (1987) *Les banlieues de l'islam*, Paris: Editions du Seuil.

Khedimellah, Moussa (2002) "Aesthetics and Poetics of Apostolic Islam in France", *ISIM Newsletter*, 11, s. 20-21.

Khedimellah, Moussa (2006) "Young Preachers of the Tabligh Movement in France", Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann (der.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, s. 369-394.

Khosrokhavar, Farhad (1997) *L 'islam des jeunes*, Paris: Flammarion.

Khosrokhavar, Farhad (2004) *L'islam dans les prisons*, Paris: Balland.

Koning, Martijn de (2008) "Zoeken naar een 'zuivere' islam: Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims", Amsterdam: Bert Bakker.

Kroissenbrunner, Sabine (2002) "Turkish Imams in Vienna", W.A.R. Shadid ve P.S. van Koningsveld (der.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, s. 181-207.

Laçiner, Ömer (1995) "Seçkinci bir geleneğin temsilcisi olarak Fethullah Hoca cemaati", *Birikim*, 77, s. 3-11.

Lacroix, Stéphane (2009) "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism", Roel Meijer (der.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Londra: Hurst & Company, s. 58-80.

Landman, Nico (1992) "Van mat tot minaret: de institutionalisering van de islam in

Nederland", yayımlanmamış doktora tezi, Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.

Malik, Jamal ve Hinnells, John (der.) (2006) *Sufism in the West*, Londra: Routledge.

Mandaville, Peter (2000) "Information Technology and the Changing Boundaries of European Islam", Felice Dassetto (der.), *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris: Maisonneuve-Larose, s. 281-297.

Masud, Muhammad Khalid (der.) (2000) *Travellers in Faith. Studies of the Tabligh Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill.

Mohr, Irka-Christin (2006) "Koranunterricht in Berliner Moscheen", Riem Spielhaus ve Alexa Färber (der.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration, s. 46-51.

Oubrou, Tareq (2009) *Profession imâm. Entretiens avec Michaël Privot et Cédric Baylocq*, Paris: Albin Michel.

Özdalga, Elisabeth (2000) "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17, s. 83-104.

Peter, Frank (2003) "Training Imams and the Future of Islam in France", *ISIM Newsletter*, 13, s. 20-21.

Peter, Frank (2006) "Individualization and Religious Authority in Western European Islam", *Islam & Christian Muslim Relations*, 17, s. 105-118.

Reeber, Michel (2000) "Les khutbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale", Felice Dassetto (der.), *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris: Maisonneuve-Larose, s. 185-203.

Reeber, Michel (2004) "La prédication (khutba) dans les mosquées en France et en Europe: en quête d'une nouvelle légitimité?", Martine Cohen, Jean Joncheray ve Pierre-Jean Luizard (der.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris: L'Harmattan, s. 187-198.

Roald, Anne Sofie (2004) *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden: Brill.

Roose, Eric (2009) *The Architectural Representation of Islam: Muslim-commissioned Mosque Design in the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Roy, Olivier (1999) *Vers un islam européen*, Paris: Editions Esprit.

Roy, Olivier (2000) "L'individualisation dans l'islam européen contemporain", Felice Dassetto (der.), *Paroles d'islam; Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris: Maisonneuve-Larose, s. 69-83.

Roy, Olivier (2004) *Globalised Islam: The Search for the New Ummah*, Londra: Hurst and Company.

Saeed, Amir (2007) "Malcolm X and British Muslims: A Personal Reflection", *Journal of Religion and Popular Culture*, 16, <http://www.usask.ca/relst/jrpc/art16-malcomxbrits-print.html>.

Shadid, W.A.R. ve Koningsveld, P.S. van (1992) "Legal Adjustments for Religious Minorities: The Case of Ritual Slaughtering", W.A.R. Shadid ve P.S. van Koningsveld (der.), *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*, Kampen: Kok Pharos, s. 2-25.

Sunier, Thijl (1996) *Islam in beweging: Turkse jongeren en islamitische organisaties*, Amsterdam: Het Spinhuis.

Tietze, Nikola (2001) *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg: Hamburger Edition (HIS Verlagsges.).

Werbner, Pnina (2003) *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Bloomington: Indiana University Press.

Westerlund, David (ed.) (2004) *Sufism in Europe and North America*, Londra: Routledge Curzon.

Yalçın-Heckmann, Lale (1998) "Growing up as a Muslim in Germany: Religious Socialization among Turkish Migrant Families", Steven Vertovec ve Alisdair Rogers (der.), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot: Ashgate, s. 167-192.

Yavuz, M. Hakan ve Esposito, John L. (der.) (2003) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, New York: Syracuse University Press.

Müslüman Sesler, Avrupalı Kulaklar

İslami bilgi üretimi ve algılanması arasındaki uçurumun incelenmesi

STEFANO ALLIEVI

Giriş: İslam'ın veya Müslümanların söyledikleri

İslam, son on yılda, bir tartışma teması ve özellikle de siyasi, kültürel, sosyal, dinî ve akademik gündemi belirleyen hararetli bir konu olarak Avrupa sahnesinde boy göstermiştir. Bunun nedenlerinin, İslami terörizmin ortaya çıkışı ve küresel düzeyde, özellikle bir yanda Batı'yı etkileyen İslam'la bağlantılı güvenlik gündemleri, öte yanda Avrupa'daki İslami nüfusların mevcudiyetiyle ilintili çeşitli sorunlar olduğu açıktır. Ancak daha az aleni olan şey, İslam'ın, doğal olarak, bir özneden çok bir nesne, ampirik anlamda tahlil edilebilir bir olgudan çok bir soyutlama, yaşayan (ve değişen) nüfusların oluşturduğu bir gruptan çok değişmez tanımların oluşturduğu bir grup olarak değerlendirildiğidir. Toplumsal tartışmalarda gördüğümüz üzere, İslam'ı şeyleştirme konusunda neredeyse doğal bir eğilim mevcuttur. Ve gerçek konunun İslam değil, Müslümanlar, özellikle de Avrupa'daki Müslümanlar olduğunu unutuyor gibiyiz. Sorun, kavramlar veya soyutlamalar değil, kişilerdir.

Bu, pek dikkat çekmese de, o kadar da küçük bir fark değildir ve ciddi bilimsel ve ahlaki özelliklere sahiptir. Klasik Or-

yantalist yaklaşımda, Müslümanların nesnelleştirilmeleri veya şeyleştirilmeleri sorunmuş gibi görülmezdi: Tersine, İslam'ı incelemenin sıradanlaşmış yolu, öznenin başat yöntemi, tarzı ve tanımıydı bu daha çok. Tanınmış İtalyan Oryantalist Francesco Gabrieli, bir keresinde Müslümanları bir entomolojistin böcekleri incelediği gibi ele aldığını ifade etmişti – hareket noktası Batı uygarlığının ve (beyaz, Hıristiyan, laik) Avrupa kültürünün açıkça üstün olmasıydı. Edward Said'in *Orientalism* (1978) [Oryantalizm] kitabı üzerinde yoğunlaşan tartışmalardan bu yana, bu yaklaşım akademik çevrelerde etkisini (tam olmasa da) oldukça yitirmiştir, fakat toplumsal tartışmalarda önemlilik ve başarı elde etmiştir. –Deneyimle tam olarak aynı olmayan– algılarda, varsayılan kip genelde şeyleştirmedir.

Ben bu makalede, tartışma düzeyini, İslamiyet cevap veremeyeceği için ancak Müslümanların cevaplayabilecekleri gibi basit, hatta naif gibi duran fakat kesin olan bir nedenle, İslamiyet'ten Müslümanlara kaydırmaya çalıştım – zira biz "onlarla" konuşabiliriz, "onlar" da bizimle. Dolayısıyla diskurları nesnelleştirmemek mümkündür. İslamiyet ve Avrupa'daki Müslümanlar üzerine yürütülen tartışmaların bir özelliği gibi görünen muhalif yaklaşım, doğru bir bilgi ve yorum açısından, İslam'ın ne olduğuna dair esasen öntanımlı bir imgeden kaynaklanan, gerçek Müslümanları yekvücut halinde "Müslümanların aşırı İslamlaşması" sürecine yerleştirmeye çalışan (Al-Azmeh 2004) bir özcülük formu olarak problematiktir. Ve eğer o imgeye uymazlarsa, onlar için kötü olur. Bu yaklaşım alabildiğine yaygındır ve Oryantalizmle sınırlı değildir. Örneğin farklı disiplinlerden yazarlar –teologlar, siyaset uzmanları, gazeteciler, sosyologlar– arasında Avrupa'daki İslam'ı Müslüman ülkelerin İslamiyeti'ne yönelik ikinci elden olmasa bile dolaylı bilgiler temelinde değerlendirme eğiliminin aynısını saptadık. Bir azınlık durumundaki İslamiyet hakkındaki genellemelerin, Müslümanların, bu temelden farklı bağlamlar hesaba katılmaksızın, azınlık konumunda olduklarını da ileri süreceklerini varsaymak farkında olmamız gereken özcülük türüdür.

Doktrinsel olarak İslamiyet durağandır, Müslümanlar devingendir; İslamiyet sabit, Müslümanlar esnektir; İslamiyet tek anlamlıdır (veya öyle yorumlanabilir), Müslümanlarsa karşıt seslerden oluşan bir kakofonidir. Bu da, aşırı özcü bir vurgu yapıldığında, bu İslamiyet kategorisini kullanmak, Müslüman cemaat ve nüfusların ortak kanısı açısından, hele ki Avrupa'daki İslamiyet'in dinamiklerini ve değişimlerini inceleyip kavramaktan ziyade, olup biteni ikinci (ve sonraki) kuşaklar –ki aslında Avrupalı Müslümanların, yani farklı bir bağlama ait Müslümanların *ilk* (ve sonraki) kuşaklarıdır bunlar– üzerinden anlamak için kullanıldıklarında, çözeceğinden daha fazla sorun yaratıyor demektir. Ve biz, sosyal bilimlerde, bağlamın metnin belirlenmesinde ne kadar önemli olduğunu, çerçevenin de, sadece metni bağlama oturtmakla kalmayıp içerdiklerini de nasıl yeniden tanımladığını biliyoruz.

İslami bilgi üretme ve yayma süreçlerinin incelenmesinde, sıklıkla göz ardı edilen iki önemli faktör akılda tutulmalıdır. Her şeyden önce, Müslüman sesler sadece Müslüman kulaklara hitap etmez. İkincisi de, Batı Avrupa'daki İslam ve Müslümanlar hakkında bizzat Müslümanlar tarafından üretilmeyen, ancak Müslümanların İslam'a dair diskurlarının biçimlendirilmesinin yanı sıra bir Müslüman imgesinin yaratılmasında da önemli bir rol oynayan ilgi formları vardır. Avrupalıların İslam ve Müslümanlar hakkında düşündükleri, söyledikleri ve yazdıkları, Müslümanların doğru bir İslami inanç ve uygulamanın ne olduğu konusunda kendi fikirlerini oluşturmalarını etkiler ve İslami bilginin üretiliş biçimi üzerinde bir etki yaratır. Bundan dolayı, Batı Avrupa'da İslami bilgi üretiminin tek başına Müslüman cemaatlere yönelik basit ve açık bir süreç olduğu fikrini sorgulamak zorundayız.

Bu nedenle burada, bazen rolleri itibariyle birbirine karıştırılan Müslüman sesler, Avrupalı kulaklar ve İslam hakkındaki Avrupalı sesler, Avrupa'daki Müslüman kulaklar olmak üzere iki farklı özneden söz ediyoruz – geri bildirim süreçleri, çift taraflı ve sonuçları açısından zengindir.

Avrupa'daki İslam, Avrupalı İslam

Avrupa'daki İslamiyet'in sosyolojik analizinde ağır basan birkaç yaklaşım vardır. Bir tanesi, farklı ulusal konuları (Fransa, Büyük Britanya, Almanya, bazen Hollanda ve Belçika, nadiren Güney Avrupa'daki Akdeniz ülkeleri ve İskandinavya ülkeleri) yan yana dizerek çeşitli ülkelerdeki durumları kıyaslamaktır. Çoğu zaman bu incelemeler gerçek anlamda mukayese çalışmaları değillerdir, çünkü tek bir araştırmacının veya araştırmacılar ekibinin çalışmasının ürünü olmaktan uzaktırlar; çeşitli yazarların, pek ender olarak ortak bir yapı ve ortak amaçlar taşıyan belge veya denemelerinin derlenmesinden oluşurlar ve sıklıkla da bir seminerin sonuçlarıdırlar.[1]

Bir diğer yaklaşım ise spesifik bir yerel çevredeki veya belli bir ülkedeki Müslüman nüfusların mevcudiyetini incelemektir.[2] Bir üçüncüsü, İtalya'daki Senegalliler veya Almanya'daki Türkler gibi belli etnik veya ulusal gruplara odaklanır; bazı durumlarda Avrupa'daki araştırmalar incelenen grupların kendi ülkelerinde yürütülen saha çalışmasının bir bölümüyle birleştirilir.

Diğer çalışmalar, ikinci ve üçüncü kuşak Müslümanlar veya İslamiyet'i kabul eden Avrupalılar, Müslüman mevcudiyetine ilişkin hukuki ve adli konular, okullardaki İslamiyet ve İslami eğitim, imam ve camiler, dinler arası diyalog gibi belli konular, İslam'ın cezaevlerindeki yeri gibi alt gruplarla ve çeşitli çatışma durumları da dahil olmak üzere başörtüsünden kökten-

1 Örnek olarak Gerholm ve Lithman 1988, Shadid ve van Koningsveld 1991 ve 2002, Lewis ve Schnapper 1992, Waardenburg vd. 1994, Norneman, Niblock ve Szajkowski 1996, Vertovec ve Peach 1997, Haddad 2002, Haddad ve Smith 2002, Hunter 2002, Cesari ve McLoughlin 2005, Al-Azmeh ve Fokas 2007 verilebilir.

2 Yerel araştırmalar hepsinden bahsedilemeyecek kadar çoktur. Ampirik veri araştırmasında son derece önem arz eden bir literatür oluştururlar; ancak yine de teorik derinlik açısından eksiklikleri vardır. Farklı bakış açılarından hareketle İslam'ın ülkelerindeki mevcudiyetine dair tartışmaya yol açmış ulusal bağlamdaki önemli çalışmalar arasında, Belçika açısından Dassetto ve Bastenier 1984, Fransa açısından Kepel 1987, Hollanda açısından Landman 1992, İtalya açısından Allievi ve Dassetto 1993 (on yıl sonra yapılan gözden geçirilmiş baskı için Allievi 2003) ve Britanya açısından Lewis 1994 yer almaktadır.

cilik ve terörizme kadar uzanan, ulusal veya uluslar ötesi nitelik taşıyan pek çok başka şeyle ilgilidir.

Avrupa'daki İslami mevcudiyetin çeşitli çıkarımlarından bazılarını tanımlayan uzmanlar farklı süreçlerle ilgili daha genel bir sentez yapma yoluna çok ender olarak gitmişlerdir.[3] Avrupa ülkeleri ve etnik-ulusal Müslüman gruplar üzerinde uzmanlığı olan bilim insanlarının, örgütlemesi zorlu, pahalı ve zaman alan disiplinler arası işbirliklerini gerektiren gerçek ve koordineli bir senteze ise neredeyse hiç kalkışılmamıştır.[4] Sözün kısası, literatürde bir eksiklik yoktur, ancak Avrupa'daki Müslüman nüfuslar üzerindeki incelemeler teorik analiz açısından son derece betimleyici ve kısır olma eğilimindedir. Bu, mevcut bilgilerin çoğu için temel oluşturan önemli ve yararlı bir çalışmalar bütünüdür, fakat Avrupa'daki İslami mevcudiyetin tüm çıkarımlarını tamamen anlamak için yeterli değildir.

Mevcut literatürde, özellikle İslami bilgi üretimine ilişkin sorular neredeyse hiç yer almaz; hatta bu konuda pek argüman da bulunmaz. Tüm bu çalışmalarda, Avrupa'daki Müslümanların kültürel üretimine ve genelde, dinî bilgi üretiminin önemli bir yönünü oluşturan kuşak içi ve kuşaklar arası kültürel iletime çok az dikkat edilmiştir. Dinî üretim ve onun algılanması arasındaki karşılıklı ilişkiye ve bu algının bilgi üretimi üzerindeki etkisine ise çok daha az dikkat gösterilmiştir.

Avrupa toplumlarında ve kendi çoğul dinî çevrelerinde üstlendikleri rolü anlamak için Avrupa'daki Müslümanların kendi dinî rollerine dönük imgelerini nasıl ürettiklerini anlamak başlı başına önem taşır. Avrupa'daki İslam ve Müslümanlar üzerine yürütülen, bazen açıkça Müslüman karşıtı olma eğilimi gösteren hararetli tartışmalar temelinde, Avrupalı Müslümanla-

3 Diğerlerinin arasında, Dassetto ve Bastenier 1988, Nielsen 1992, Shadid ve van Koningsveld 1995, Dassetto 1996, Allievi 2002, Cesari 2004 ve Maussen 2007'deki teknoloji düzeyi sayılabilir.

4 Sentez konusundaki birkaç girişimden biri de Maréchal, Allievi, Dassetto ve Nielsen'in 2003 tarihli incelemesidir. Bu çalışma, Avrupa Parlamentosu'nun Maréchal, Ferrari ve Dassetto tarafından hazırlanan 2007 raporu için gerekli verilerin bir kısmını oluşturmuştur. Avrupa Komisyonu'nun desteklediği yeni bir Avrislam (Eurislam) projesine (2008'de) başlanmıştır; sadece altı ülkeyle sınırlı olmak üzere sonuçlarının 2011 itibariyle alınacağı umulmaktadır.

rın sahip oldukları fikirleri ve Avrupa toplumlarında oynadıkları rolü, kendi ülkelerinde kurup korudukları bağlantıları nasıl geliştirdiklerini anlamak önemlidir ve ayrıca Avrupa bağlamındaki –kültürel ve dinî olanlar da dahil– proje ve öngörüleri belirgin bir faktördür. Başka bir deyişle, sahip oldukları bilgiyi, o bilgiye ve içinde yaşadıkları şartlara dair yorumları, –11 Eylül olaylarından sonra Birleşik Devletler'de büyük oranda artan müdahaleler ve Avrupa'dakiler dahil her yerdeki sonuçlarının yanı sıra– ayrıca sosyal ve siyasi nedenlerle de göz önüne almak çok önemlidir.

Ayrıca, çeşitli Avrupa toplumlarındaki kamuoyunun, Müslümanlarla birlikte yaşamalarına dair görüşlerini ve bu görüşlerin (Avrupa dışındaki İslam'la ilgili olaylarla bağlantılı olarak) nasıl değişiyor olduğunu iyice anlamak da önemlidir. Avrupa'daki İslami mevcudiyete yönelik algı ve özellikle onun düşünselleştirilmesine (yani İslami bilgi üretimi ve onun görünürlüğüne) gösterilen dikkat, bu Müslüman mevcudiyetine yönelik küresel algılamanın yanı sıra genelde İslamiyet'in algılanmasında gerçekten önemli bir rol oynar. Dolayısıyla, diğer pek çok şey arasında, medyada, siyasi arenada ve düşünsel üretimde tartışılanları da içerecek şekilde kamusal alanda İslamiyet *üzerine* yürütülen tartışmaların –bizzat Müslümanlara da yönelik– etkilerini ve rolünü anlamak önemlidir.

Gerçekten de şimdi dinamik bir geçiş evresiyle yüz yüzeyiz. Yakın geçmişte, farklı ve genelde birbirleriyle bağdaşmaz gibi görülen iki kültür dünyasının (İslam *ve* Avrupa) mevcudiyetinden İslamiyet'in, uluslararası göç dalgaları yüzünden Avrupa dininin ve sosyal ortamının (Avrupa'*daki* İslam'ın) parçası olduğu bir duruma doğruydu bu geçiş. Şimdiyse, bir kuşaktan diğerine geçiş sayesinde, önceki durumdan (Avrupa'*daki* İslam), İslamiyet'in (bir Avrupa İslamı'nın ortaya çıktığı) yerelleşme evresi ve süresi diyebileceğimiz üçüncü bir aşamaya doğru bir değişimle karşılaşıyoruz giderek. Bu ikincisinin alt kategorisi olarak, hem sosyal davranış hem de Müslümanlarca üretilen yeni bir düşünselleşme, bir *Avrupalı* İslam'ın inşası olmak üzere daha yeni bir sürecin büyüdüğünü gösteriyor.

Bu yeni olguları anlamak için kullanmamız gereken düşünsel gereçler, esas görülen İslam'ı, Müslüman (denilen) ülkelerdeki İslam'ı, hatta Avrupa'ya yönelik ilk göç dalgalarını incelemek için kullandığımız araçların aynısı olamaz. Bilimsel çevreler de teorik çerçevelerini ve bu süreçleri anlamak için kullanılan metodolojik araçları esastan değiştirmek zorunda (Allievi 2005a). Yorum kategorilerindeki bu yenilik, sadece başlangıç aşamalarında, özellikle de muhtemelen kavramanın sadece ilk evresine ait olan araçların kullanımının, alanda fiilen meydana gelen süreçlerden çok az farkında olmakla, hâlâ norm niteliği taşıdığı İslamiyet'le ilgili günlük medya haberlerindedir. İslami bilginin ve algılanmasının üretiminin doğru yorumlanmasına ilişkin temel sorunlardan biri, bu üretimin, ikinci, üçüncü ve dördüncü aşamalarda farklı şekiller alan bu karmaşık, geniş değişim sürecinde yer almasıdır.

Avrupa kamusal alanında İslam(lar) ve Müslümanlar

Avrupa'daki İslamiyet, İslamiyet'in çoğunluk dini olduğu ülkelerdeki görüntüsünden çok farklı niteliklere sahiptir. Özellikle, İslamiyet'in Avrupa kamusal alanındaki konumu, çoğulcu ve sekülerleşmiş bir ortamdaki bir azınlığın konumudur: Bu da, pek çok şekilde aleni, ancak sonuçları tüm boyutlarıyla zor anlaşılan bir haldir. Bu, –en azından tümüyle– Avrupa ve Birleşik Devletler'e özgü bir durum değildir. İslam başka yerlerde, Hindistan'da, Güney Afrika'da ve bazı başka Afrika ülkelerinde, Rusya'da, Çin'de ve daha pek çok yerde azınlıktır ve hep azınlık olmuştur. Fakat Avrupa ve ABD'nin sekülerleşme süreci, kendilerini çoğul toplumlar olarak tanımlamaları (Avrupa'daki pek çok ülke için olmasa bile ABD için tarihsel olarak öyledir), (birtakım sınırlamalar olsa da, Müslümanların ve genelde göçmenlerinkiler dahil olmak üzere) birey ve grup haklarının tanınıp korunduğu özgür ve demokratik siyasi sistemleri Batı'yı çok farklı kılmaktadır.

Teolojik bakış açısıyla, Avrupa'daki Müslümanların durum-

ları İslamiyet'in başlangıç noktası Mekke'deki Müslümanların durumuyla karşılaştırılabilir (Allievi 2005b). Bu süre boyunca, Muhammed peygamberin takipçileri hâlâ az sayıdaydı ve Müslümanlar önemli bir etkisi bulunmayan, iktidar ve egemenlik konumlarından uzak bir azınlık grubuydular. İslam sadece Yesrib/Medine'de egemen oldu, dünya görüşünü yaydı ve diğer şeyler arasında içtihat hukukunu orada üretti. Medine İslamı, hem kendisi hem de dış faktörler tarafından İslami ve siyasi-dinî terimlerle tanımlandığından "din ve dünya ve devlet"tir – başka bir deyişle dini, günlük (harfi harfine, mütevazı geçici varoluş, dünyevi yaşam) ve düzenli yaşamı, kurumları, hükümeti ve modern formuyla devleti, dolayısıyla siyaseti örgütlediğinden hareketle. Öte yandan, sıklıkla çoğunluk İslamı'nı işaret etmek üzere kullanılan bu imge muhtemelen salt düşünsel bir kurgudur. Bir saltanat veya hanedanı ve geniş anlamıyla bir iktidarı belirtmek üzere kullanılan *devlet* sözcüğünün Arapça kökünün, herhangi bir siyasi ve kurumsal yapının kaçınılmaz geçici boyutunun altını çizmek istermişçesine, dönüşüm, değişim ve istikrarsızlık anlamına da geldiğini kaydetmek ilginç olabilir. Laf arasında, ortodoksi veya heterodoksi ruhsatları verebilecek hiçbir meşruiyet merkezinin var olmadığı dinî yapı için de geçerlidir ve dolayısıyla bu boyut, esas itibariyle *de facto* sözleşme (yapma) ve uyuşmazlık yetkilerinin mantığına olduğu kadar sürekli yenilenmeye de tabidir. Çoğunlukla yapısal anlamda modern bir biçimde dengesizlik yaşanır. Ve çoğunluk İslamı, yani hegemonik İslam için bu doğruysa, azınlık İslamı için fazlasıyla doğrudur.

Kavramsal sorun –Avrupa'daki Müslümanların mevcut durumları bazı açılardan "hicret" öncesi Mekke'ninkine benziyor olsa da– ayrı ayrı ve toplu halde pek çok Müslüman'ın yanı sıra çok sayıda gayrimüslimin İslamiyet anlayışının daha çok Medine'ninki gibi olmasında yatmaktadır. İslam *hakkındaki* kültürel üretimin çoğu ve Müslüman ülkeler*'den* bize gelen pek çok şey, İslam'ın hegemonik olduğu yerlerdeki durumlara göndermede bulunmaktadır.

Bu, azınlık durumunu hareket noktası sayan bir İslami düşünce biçimi oluşturma projelerine aciliyet kazandırmaktadır.

Bu konuda birçok farklı proje olmakla birlikte bu projelerden bir tanesi, Müslüman ülkelerdeki pek çok hukukçunun, ayrıca Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin dahil olduğu bir azınlık fıkhı üretme çabası içerisindedir. Bir başka proje de, bir dinî çoğulluk durumunda İslam teolojisini yeni ve farklı bir toplum olarak detaylandırmayı hedeflemektedir; bu, Tariq Ramadan gibi yazarların kendi fikirlerini geliştirmekte oldukları yöne işaret etmektedir.[5]

Avrupalı İslam (bir azınlık olma anlamında) sadece "Mekkeli" değildir; bu bağlamda dahilen çoğulcudur da, çünkü İslam'ın farklı kültürel, ulusal, teolojik ve hukuki yorumlarını başka yerlerde pek de görülemeyecek ölçüde yeniden üretmektedir. Bu dahilî çoğulculuk niteliğine aslında günümüzün Avrupası'nda ve diğer Batılı ülkelerde Müslüman çoğunluk dünyasında olduğundan çok daha fazla vurgu yapılmaktadır. Kökenler farklıdır ve tek bir dominant etkin grubun etkili olduğu veya Müslüman göçmenler arasında yaygın bir coğrafi kökenin bulunduğu veya bu göçmenlerin çoğunlukla aynı kökenkere sahip oldukları ülkelerde (Almanya, Birleşik Krallık ve Fransa'da olduğu gibi) bile Müslüman topluluklar kesinlikle homojen olmamakla birlikte tek bir otorite merkezine de bağlı değildirler. Bunun yerine, gözlenen manzara sadece hukuk fakülteleri ve (Batı'da başka yerlerde karşılaşılamayacak kadar büyük çeşitlilikte ve sınırları Avrupa'da kolaylıkla aşılan) mistik kardeşlikler açısından (geleneksel anlamlarının büyük bölümünü kaybettiren bir birliktelik biçiminde) bir katılım ve katkı çoğulluğunu göstermekle kalmamakta, etnik grupların, dinî mezhep ve tarikatların da (tüm inançlardan Sünniler, Şiiler, İsmaililer ve benzerleri) çoğulluğunu bize göstermektedir. Son olarak, hem anavatanlarda (tüm lehçe ve şiveleriyle Arapça, Türkçe, Farsça, Urduca, Volofça ve diğerleri) hem de ilgili ev sahibi ülkelerde konuşulan baskın diller olan çeşitli Avrupa dilleri olmak üzere bir dil çoğulluğunu da göstermektedir. Avrupa dil-

5 Bu, Ramadan 1999'dan başlayarak çok daha saydam yayınlarına kadar (özellikle Ramadan 2004) uzanan skalada, pek çok metninde yer alan argümanın özünü oluşturmaktadır.

leri, tüm Müslüman göçmenlerin kendi aralarında iletişim kurabildikleri dillerdir. Bu durum göçün gerçekleştiği tarih gerilerde kaldıkça ve ilk göçmen kuşağının yerini ikincisi ve üçüncüsü aldıkça daha da belirgin olmaktadır.

Her renk ve dilden inananlar bütünü demek olan ümmet kavramı, inananların aynı uyruk, dil, inançtan kendi gibilerini ve bu inançların (belli bir hukuk okulu dahilinde) izahlarını buldukları anavatanlarındakinden çok Avrupa ve Amerika'da algılandığı gibidir. Dahası, Avrupa ülkelerinde, kendi dinî inançlarını etkinleştiren Müslüman göçmenler (hatta kendilerini çevreleyen gayrimüslim toplumdan gelen birtakım "itici etkenler" nedeniyle etkinleştirmeyenler de) kendilerini Müslüman olarak tanımlama (anavatanlarında aleni ve gereksiz olan) ihtiyacı duyabilirler. O halde Müslümanlar arasındaki iç çeşitlilik Avrupa, ABD ve diğer ev sahibi ülkelerde başka yerlere, özellikle de anavatanlarına nazaran çok daha belirgindir. "Ümmet", bu anlamda dahilî olarak bölünme –ve Müslümanların bunu bilmeleri– nedeniyle (bir arzu, bir duygu, hatta bir realiteden çok retorik bir araç gibi) birleştirici bir kavram haline gelmektedir.

Bu içsel çeşitlilik önemli sonuçlar barındırır. Bu konuda, Müslüman ülkelerdeki İslamiyet'in özyorumu için son derece önemli olan hukuk okullarınca verilen iyi bir örnek var. Avrupa'da tüm mezhepler mevcuttur; fakat anavatanlarındaki durumdan farklı olarak, çok daha kolaylıkla kaynaşırlar ve bireyler bu mezheplerin *birinde* olduğundan çok biri *üzerinden* bulabilirler yollarını. Röportaj yaptığım kişilerden, Afrika doğumlu, Yemen uyruklu ve Londra'da yaşayan birinin sözcükleriyle:

> Ben Şafi'yim, ancak burada en yaygın mezhebi izlemek zorundayım; o da Hanefi mezhebi. Şahsen, "hac" söz konusu olduğunda Hanefi'yim, "cihat" söz konusu olduğunda Maliki'yim, azınlık meselesi açıldığında da Hanbeli...

Dolayısıyla Avrupalı Müslümanların –bazen Batılı ve azınlık olan (Birleşik Devletler dahil)– Avrupa okulundan gelişmekte olan "beşinci hukuk okulu" olarak söz etmeye başlamaları ga-

rip değildir. İçsel çoğulluk geleneksel inanç ve uygulamaları tartışmaya açmakta ve böylece çoğullaşma sürecini hızlandıran özdüşünümselliği üretmektedir (Allievi 2005b).

Avrupa'nın teolojik tanımlamaları: Bir Avrupalı Müslüman teolojisine doğru?

İslami bilgi üretiminin Avrupalılaşma sürecini, teolojik açıdan ölçmenin veya en azından vurgulamanın bir yolu da kullanılan kavramların evrimine bakmaktır. Bir örnek vermek gerekirse, İslamiyet'in özyorumunda sıklıkla anahtar kavram olarak değerlendirilen klasik dar-ül İslam / dar-ül harb dikotomisinde değişikliğe yol açan süreçten söz edebiliriz.

Avrupa'daki Müslüman mevcudiyetinin ilk yıllarında, Müslümanların bazen dinî görevlere kayıtsız yaklaşmalarını gerekçelendirmek, nadiren de hırçın veya din yayıcı tavırlarını haklı kılmak için, Avrupa'daki mevcudiyetlerini anlamlandırma yolu olarak bu dikotomiye atıfta bulunduklarını duymak şaşırtıcı değildi. Sonraki dönemde Avrupalılar, nadiren de olsa bu klasik dikotomiye sığınan pek çok Müslüman temsilcisine veya sıradan mümine ilgilerini kaybetmiş gibi görünürlerken, bu terimlere atıfta bulunan Müslümanlardan, Müslümanların dünyayı nasıl gördüklerine dair kendi kanaatlerini açıklamak için bahsediyorlardı. Şimdilerde Avrupa'daki Müslüman liderler, özellikle de genç kuşaktan olanlar da, özellikle İslam karşıtı çevrelerde İslamiyet hakkında ("onları" düşman olarak görme eğilimlerini haklı kılmak için "Müslümanlar bizi düşman görüyorlar," argümanının uzantısı olarak) yürütülen tartışmaların standart bir öğesi haline gelmiş olsa bile, bu geleneksel dikotomiyi açıkça sorgulamakta ve sıklıkla reddetmekteler.

Geleneksel terimlere göre Avrupa'nın fiilen dar-ül harb sayılması gerektiğini kaydetmek ilginç olacaktır.[6] Cordoba'daki Büyük Cami'nin kadısı ve imamı olan, aynı zamanda filozof torunuyla aynı adı taşıyan İbn Rüşd tarafından *reconquista* [yeniden fetih] öncesinde Avrupa'da ilginç bir biçimde geliş-

6 Bu bölüme ilişkin detaylar Allievi 2002'dedir.

tirilmiş bir konumu ele alalım. İbn Rüşd, kâfirlerin egemenliği durumunda hicretin Müslümanlar için bir zorunluluk olduğunu ileri sürüyordu: Müminler anavatanlarına (bu örnekte, Endülüs'e) sadece İslami düzen yeniden kurulduğunda dönebilirler, tıpkı müritlerinin peygamberi Medine'ye giderken izledikleri ve ancak fethedildikten ve İslamlaştırılmasından sonra Mekke'ye döndükleri gibi. Sicilya'daki İslam egemenliğinin sona ermesinin ardından benzer durumlar saptanmıştır. Faslı bir hukukçu olan Ahmad al-Wansharisi çok daha ileri giderek bir Müslüman'ın, adil ve hoşgörülü Hıristiyanların yönetimi altında bile yaşayamayacağını, çünkü bu durumda dinden dönme riskinin çok daha yüksek olduğunu söylemeye kadar vardırmıştı işi (Lewis 1996).

Daha yakın dönemlerde, kâfir yönetim altında yaşama sorunu, Müslüman toprakları sömürge hâkimiyeti altına girdiğinde, özellikle de Fransız yasalarının, şeriat yerine Fransız medeni hukukuna tabi olmayı kabul eden bireylere Fransız yurttaşlığı önerdiği 1920'lerde iyiden iyiye belirginleşti – bu öneri Zaytuna ve El Ezher ilahiyat fakültelerinin Fransız yurttaşlığının kabulünü dinden çıkma saymasına yol açan bir öneriydi.[7] Aynı sorunlar 1948'den sonra, ulemanın, dar-ül İslam'ın kafirler ülkesi anlamına gelen "dar-ül küfr"e dönüştüğünü; çünkü diğer Müslüman ülkelerin de sömürgeleşmiş olduğunu beyan ettiği Filistin'de de ortaya çıkmıştır. Çağdaş Müslüman devletleri artık dar-ül İslam'dan saymayan; gerçek İslami ilkeler doğrultusunda yönetilmediklerini iddia eden Seyyid Kutb ve müritlerinin radikal İslamcı düşüncesinde geleneksel dikotomi biraz daha vurgulanıyordu. Ve eğer artık dar-ül İslam yoksa, dar-ül harb veya dar-ül küfrden nasıl bahsedilebilirdi?

Bu, başka gelişmeleri açıklayabilir. Avrupa'da Müslümanların en yüksek nüfus yüzdesine sahip oldukları Fransa'da olup bitenleri izleyebiliriz. Burada, yenilikçi Marsilya müftüsü Soheib Bencheikh (1998) geleneksel dikotomiyi "arkaik ve tehlikeli" sayıyor ve Rue du Tanger Camisi imamı Larbi Kechat, farklı bir konumdan hareketle, "Bu kavramı terminolojimizden sil-

7 Burada van Koningsveld 1996'yı takip ediyorum. Ayrıca bkz. Fierro 1995.

meliyiz," önerisinde bulunuyor (1998). Fakat ortodoksisi hiç kuşku götürmez bir otorite olan Yusuf al-Qaradawi bunu reddetse bile, geçmiştekine benzer şekilde, sonradan gelen pek çok radikalin takdir ettiği büyük düşünür İbn Taymiyya gibi, bir Müslüman'ın nerede arzu ediyorsa oturabileceğini, dinî teamülünü yaşattığı sürece Müslüman olarak kalacağını ve güvenle yaşayabileceğini söyleyenlerin sayısı da az değil.

Halen Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin bir üyesi olan Faysal Mevlevi,[8] Müslüman nüfusların yerleşmiş olduğu gayrimüslim ülkelerden "dar-ül ahid" ve daha sonra da "dar-ül dava" olarak bahsetmeye başlamıştır. Pek çok göçmen buralara "dar-ül hicret" demektedir, ki bu, sadece ilk kuşak göçmenler için tam anlamıyla doğru olabilir. Bir sonraki adım, Müslümanların Avrupa'da özgürce yaşayabilmeleri, hatta nihai "dar"ları olan Avrupa'ya gömülmekten bahsetmeleri nedeniyle Avrupa'yı (1989'daki UOIF konferansında) dar-ül İslam sayan Rachid Ghannouchi'nin müritlerince atılmıştır. Ve ardından, Avrupa'nın artık kâfirlere karşı mücadele verilen bir ülke olmaktan çok, başkalarına *karşı* değil, ortak bir amaç *doğrultusunda*, kendileriyle ortak bir kaderi paylaşan insanlarla *birlikte*, kendi dinî ilkelerine icraatta ve fiilî olarak tanıklık edenlerin ülkesi anlamına gelen "dar-ül şahid" terimini kullanan Tariq Ramadan (1999) gelmiştir.

Böylece, Avrupa, "dar-ül harb" ve "dar-ül küfr"den "dar-ül hicret"e, sonra "dar-ül ahd"e, sonra "dar-ül dava"ya, ardından "dar-ül şahid"e ve sonunda da tam anlamıyla "dar-ül İslam"a dönüştü.

Dar-ül İslam / dar-ül harb dikotomisinde olduğu gibi, ümmet, cihat, –İslamiyet'in öztanımının ve bunun Müslümanların günlük yaşamındaki ortopraksis açısından sonuçlarının önemli bir parçasını oluşturan– helal/haram ayrımına ilişkin çeşitli kavramlar ve zimmî olarak azınlık felsefesi dahil olmak üzere, bazen Müslümanların kendilerine de uyguladıkları gibi birçok kavram adam akıllı değişime uğruyor ve İslam'ın Avrupa'daki düşünsel temsilini biçimlendiriyor. Bu süreçlerin sonucu olarak, içtihat fikrinin ve onu (fetvalar, yeni fıkıh gibi şey-

8 Lübnanlı âlim Faysal Mevlevi 9 Mayıs 2011 tarihinde ölmüştür – e.n.

ler üzerinden) meşru bir biçimde üretebilen sosyal aktörlerin meşruiyetleri, İslam tefsirinin geleneksel kategorilerine derinden meydan okuyor. Müslümanlar, en azından pratikte çok daha yenilikçi gibi görünürlerken, bu kelimelerin geleneksel anlamlarına sadık gibi duranlar genelde Oryantalistler, ilahiyatçılar, siyaset uzmanları ve ayrıca antropologlar ve sosyologlar gibi Müslüman olmayan gözlemcilerdir. Aslında, Müslümanlar açısından şaşırtıcı olan, tüm bu yeniliklerin hiçbir ciddi engel ve itirazla karşılaşmaması ve en azından gözlemcilerin, özellikle de bu süreçleri İslam hakkındaki gelenekçi entelektüeller ve yaygın medya araçlarının çoğunun sunduğu statik merceklerle okuyorlarsa, bekledikleri kadar çok anlaşmazlık doğurmamasıdır. Görüştüğüm Müslümanlardan biri, bir keresinde Yusuf al-Qaradawi'nin popüler turlarında yaşanan, yüzlerce insanın, aynı, bazen de ıvır zıvırdan ibaret sorular sorduğuyla ilgili şahsen benim de tanık olduğum bir olguyu yorumlamıştı: "Neden hep aynı soruları sorduklarını biliyor musunuz? Çünkü her seferinde farklı cevap almayı umuyorlar." Ve bazen alıyorlar da; almazlarsa başka yerlerde aramayı sürdürüyorlar ve oralarda da bulamazlarsa, bu cevapları, sanki daha önce gerçekten hiç düşünülmemiş gibi, kişisel içtihat yoluyla kendi kendilerine temin ediyorlar. Katolik Kilisesi'nde yapıldığı gibi ve bazen kanaat önderlerinin istedikleri gibi, bir tür "Vatikan Meclisi"nin *aggiornamento* [güncelleme] faaliyetine benzer şekilde, içtihat yolunun resmen yeniden açılmasına ihtiyaç var gibi görünmektedir. Sonuç olarak her şey basitçe ve giderek daha sıradanlaşan bir şekilde gerçekleşmekte ama bu, durumun yarattığı sonuçlarda herhangi bir azalma olduğu anlamına gelmiyor.

İslam hakkında bilgi arayışı: Farklı talepler

Avrupa'da doğan hemen her Müslüman İslamiyet hakkında bilgi arayışı içindedir. Avrupa'daki Müslüman nüfusu kabaca üç bölüme ayırabiliriz. Hepsi de, mevcudiyetini sürdürecek farklı eğilimleri temsil etmektedir: Tek başına hiçbiri öbürünün yerini alamaz veya ona ağır basamaz.

Müslüman nüfusun önemli bir kısmı giderek parçası olmaya başladığı otokton nüfuslara entegre oluyor (veya olmak istiyor) ya da farklı bir deyişle, gitgide onlara benziyor ve benzemeye devam edecektir de: Bu, dinî inanç ve teamülü ilgilendiren konularda da böyledir. Bu da, Müslümanlar arasından birilerinin, inançların önemli dönüşümlerden geçtiği ve geleneksel türdeki teamülün zayıfladığı Avrupa'daki diğer dinî çevrelerde aynı eğilimlerin gözlenebileceği anlamına gelir. Avrupa Parlamentosu adına yazılan bir raporda (Dassetto, Ferrari ve Maréchal 2007), Avrupa'nın Müslüman nüfuslarının muhtemelen sadece üçte birinin dinlerini herhangi bir şekilde yaşayabildiği yazılıdır: Bu, geri kalan üçte ikisinin dinlerini yaşayamadığı ve çoğunluğun (yeni, farklı) dinî bilgi arayışı içinde olmadığı anlamına gelir – konuya belli belirsiz ilgi gösteriyor olabilirler ve bulurlarsa da, muhtemelen (olası bir açık pazar olan) oğul ve kızları için kullanmaktan mutluluk duyabilirler fakat görünen o ki, dinî bilgi için fiilî arayış içinde değiller ve dinî bilgi üretim ve aktarımıyla ilgilenmiyorlar. Bu, kabataslak ve kaçınılmaz bir biçimde tartışma götürür bir tahmin olsa da bu örnekteki sayılar argüman açısından pek önemli değildir.

Müslüman nüfusların bir başka kesimi, karşıt bir nedenle, (yeni) İslami bilgi arayışında değildir: Çünkü geleneksel inanç ve teamüllerinin kusursuz İslam'ı veya her halükârda, kendini özdeşleştirdiği İslam türünü oluşturduğuna inanmaktadır. Üyeleri, sıklıkla kendilerini dinî ve etnik gettolara kapatan bir kesimdir ve beslendikleri İslami bilgi, kendi anadillerindeki, kendi *à dénomination d'origine controlée* [mezhep] imamları ve davranış kodlarıyla, kendi kitap ve televizyon programlarıyla geliştirdikleri bilgidir. Müslüman nüfusların bu kesimi esasen ilk göçmen kuşağından gelmekte olup küçülmeye mahkûmdur; üstelik her yeni göç dalgası yeni bir "ilk kuşak" yaratır. Atalet kuvvetinden dolayı tutumları gelecek kuşaklar arasında da aynen sürer.[9]

9 Atalet ve öykünme demek, hareketsizlik ve değişimin olmaması demek değildir. Fakat insanları harekete geçirme veya davranışlarını haklı gösterme konusunda büyük bir güce sahip olabilirler: Yani, bir sonuçtan çok bir duruş demektir bu.

Bu "geleneksel" Müslümanlar, Müslüman nüfusun genelde en belirgin veya en görünür kesimini oluştururlar ve aşırı bir biçimde medya dikkatine maruz kalırlar. Nispeten sık bir biçimde kültürel çatışmalara karışan ve Avrupa halkı tarafından anlayışla karşılanmamış kesim özellikle bu kesimdir. Tipik anlamda, kendi orijinal dilleriyle konuşmayı (böylece Avrupalı gözlere yabancı olduklarını göstermeyi) sürdüren, başka türlü giyinen, yiyen ve evlenen, çocuklarını başka türlü eğiten, en azından bazı ortak Batı değer ve uygulamalarından hoşlanmayan, sıklıkla yanlış anlamalara neden olan insanlardır bunlar. Bu, herhangi bir değişim boyutuna sahip olmadıkları anlamına gelmez: Tamamen farklı bir zemin ve iklimde dikilen bir ağacın aynı şekilde yetişeceğini ummak, –bazıları buna inansalar da– bir yanılsamadan ibarettir. Bu bağlamda, sadece kültürel yeniden üretim değildir bu; her halükârda en azından sonuçları itibariyle, bir dönüşümdür de: Fakat bu gönüllü bir biçimde oluşturulan bir arzu ve bir amaçtan çok beklenmedik tali bir etkidir.

Bu "geleneksel" tutumlar veya bu tarz İslami bilgiler, sadece birinci kuşak arasında olmamak üzere yaygındır ve yeni elektronik medya (uydu antenli televizyon, internet) dahil yeni uluslar ötesi iletişim biçimleriyle ve uluslar ötesi örgütlerle güçlendirilmiştir. Gerçekte, ulus ötesicilik sadece yenilikçi veya ilerlemeci etkilere sahip olmakla kalmaz – bu, geleneksel görüşlerin (çoğu İslamcı web sitelerinin hiç de yenilikçi olmayan programlarıyla ve kitapçılardaki kaynaklarla) yayılabildiği yeni bir kanal olabilir pekâlâ. Fakat bu geleneksel görüşlerin çoğu etkisizdir ve Avrupa'daki Müslümanların durumlarına uygun açıklamalar getirmekten acizdir; çünkü Müslümanlar tanımları gereği ve hükmen bir azınlık oldukları çok farklı konum ve ortamlardan gelirler; kamusal alanda yegâne doğru dinî referans olmasa bile, Mekkeli değil Medineli konumundadırlar.

Ancak, umutsuzca yeni yorumlayıcı araçlar arayan, dolayısıyla yeni dinî bilgi talep eden ve bu bilgiyi faal bir biçimde tanıtıp üreten bir başka kesimi vardır Müslüman nüfusların. Bu üçüncü kesim çoğunluğu oluşturmaz, herhangi bir anlamda

daha yeni eğilimlerin temsilcisi de sayılamaz. Yeni yorumlar arayışı, çoğu zaman, içinde yaşadıkları toplumlarla bütünleşme ve ayrı kalmama çabalarıyla ilintilidir. Her durumda, dinî kimliklerini ayrıntılandırma ve birçok yönden yaratıcı bir tutum gerektiren farklı biçimlerde inşa ederek Avrupa toplumlarında yer edinmek için buldukları yol budur. Bu Müslümanlar açısından İslami bilgi üretimi, genelde kendilerini Avrupalı veya ulusal kamusal alanda konumlandırmanın bir yolu, başkaları gibi olmamak fakat başkalarıyla birlikte olup aynı oyunları oynamak bağlamında kültürel farklılığı ifade etmenin bir aracı olabilir. Normalde bunu yaşadıkları ülkenin (ikinci ve sonraki kuşakların her halükârda en iyi bildikleri) diliyle yaparlar. Bu bağlamda, babalarının tersine, aynı fabrikada çalıştıkları kişilerle çıkarları aynıdır, aynı talepler ileri sürerler ve mühtediler olarak aynı cevaplara ihtiyaç duyarlar (bkz. Allievi 1998). Avrupalı olma durumunun ve Avrupalı Müslüman sosyal aktör ve aydınlarının İslam hakkındaki yeni diskurların ve otokton Avrupalı bilgisinin üretimine verdikleri katkıda esaslı bir özgünlük vardır (Dassetto 2000). Bunu kitaplarda, kasetlerde, dergilerde, radyo ve televizyon programlarında, ayrıca hutbelerde ve ilişkili ağlarda (*associative networks*) duyulan diskurlarda fark edebiliriz. Bu iletişim araçlarında, belirgin biçimde İslami ve Avrupalı olan yeni muhtevaların nasıl ortaya çıktığını gözlemlemek mümkündür.

Bu süreçlerin bir başka önemli yönünün olduğunu belirtmek önemlidir: Bu da, ulus ötesileşmeleridir.[10] Bu sosyal olgular, farklı ülkelerin işaretlerini taşıyan, ulusal düzeyli vaka incelemelerinde egemen geleneksel yaklaşımdan yararlanarak incelenemez, gözlemlenemez veya ölçülemez. İslami bilgi üretim ve yayımı da dahil olmak üzere iletişim akışlarını kapsayan süreçler, sadece ulus ötesi bir perspektif benimsediğimiz takdirde iyi anlaşılabilir. Avrupa'daki Müslüman cemaatlerinin kendi aralarındaki ilişkilerinin yanı sıra Müslüman cemaatleriyle anavatanları arasındaki bağlantılar, Müslüman cemaatlerinin sosyal ve siyasal rolüne ilişkin diskurların geliştirilmesi açısın-

10 Bkz. Allievi ve Nielsen 2003; ayrıca bkz. Mandaville 2001.

dan önemli unsurlardır. Ayrıca Müslüman ülkelerde yaşamayan, onaylanmış ortak bir dinî otoriteye bağlı olmayan ve müşterek bir dinî hukuka başvurma imkânı olmayan azınlıklar olarak teolojik statüleri açısından da bu unsurlar çok önemlidir. Bu bağlamda (yeni ortama nakledilen farklılıkları temsilen sadece Avrupa'ya özgü olmayıp dışsal, ulus ötesi de olan) çoğulluk, İslami bilgi üretimi ve onun yayılması açısından bir engelden çok bir fırsat demektir. Hareket noktaları genelde örtük bir iç homojenlik olan dinî temsilciler böyle yorumlamaktan hoşlanmasalar bile, çoğulluk, kendisi bir sorun olmaktan çok karşılaşılan sorunlara yönelik farklı çözümler getiren bir kaynak oluşturur.[11]

Burada altı çizilmesi gereken, bu ulus ötesi dinamiklerin sadece, Müslüman ülkelerle özdeş bir "orası"dan anavatanlarından gelen fakat Avrupa'ya yerleşmiş Müslüman azınlıklarla (veya basitçe Müslüman grup ve bireylerle) özdeş bir "burası"ya dönüşmemesidir. Bu unsurlar, aynı zamanda karşı yönde de giderler ve bilim insanları ve din âlimlerince henüz yeterince tahlil edilmemiş bu kültürel ve dinî yankıların oynadığı önemli bir rol vardır. Bu unsur, –izlenimime göre– derinden derine Avrupa'daki İslami bilgi üretimiyle, nasıl gerçekleştiğiyle ve "burası" ve "orası"da sahip olduğu etkilerle ilintilidir.

İslami sesler: Çok fazla iletişim aracı, az bilgi?

İslami bilgi üretim ve iletimi çeşitli iletişim araçları yoluyla yapılmaktadır. Bunlardan en önemlisi, en az incelenmesine karşın en yaygın ve muhtemelen hâlâ en etkin olanı sözel iletimdir. Sözellik, aile ve akran grupları içinde, dinî bilgi de dahil olmak üzere günlük bilgi iletim biçimlerine özgü değildir sadece. İsla-

11 Bu homojenlik varsayımı ile dahilî ve harici çeşitliliğin fizyolojiden ziyade patoloji meseleleri olarak algılanması İslamiyet'e, hatta sadece dinlere has bir şey değildir. Çok daha epistemolojik bir sorundur: Çoğulluğu baştaki "bir"e, bir tür ek olarak yorumlayarak, kültürel ve sosyal olgulara yönelik anlayışımızı homojenlik varsayımından başlatmaya eğilimliyiz. Fakat başlangıç noktası olarak çoğulluk farklı bir mantık getirir –getirmesi de gerekir– ve bunu başlangıç noktası olarak kullanmak da farklı bir muhakeme yolu gerektirir.

mi bilgi iletiminin büyük kısmı da, İslami bilginin Avrupa'daki üretim süreçleri de dahil olmak üzere esasen sözeldir; imamların ve diğer ulemanın verdiği kişisel tavsiyeler, cuma vaazları, dinî toplantı ve bayramlardaki sohbetler, sosyal, siyasal ve dinî ağlardaki televizyon, radyo, video ve teyp kasetleri gibi çeşitli modern iletişim araçları vasıtasıyla aktarılan iletiler biçimindedir. Pek çok Oryantalist ve diğer din âlimleri İslam uygarlığının güçlü sözel ve işitsel niteliği üzerinde yorumda bulunmuşlardır. Belki de bundan dolayı, Avrupa'daki Müslümanlar arasındaki bu sözel iletişimlerin çok az incelenmiş olması şaşırtıcıdır. Bu ihmalin nedenleri üzerinde kafa yorabiliriz: sözel kayıtlar üzerine yazılanları değerlendiren akademik gelenek, yeterli derecede gelişmemiş araştırma araçları ve bu sözel iletişimleri gözlemleme ve kaydetme konusunda yaşanan zorluklar.

Başka iletişim araçları da süreçte önemli rol oynamaktadır: ulus ötesi olanlar da dahil olmak üzere Müslüman cemaatleri yapılandırmanın bir aracı olarak, anavatanla bağlantıları sürdürmenin bir yolu olarak ve küresel anlamda yöresizleştirilen (veya yeni yerelleştirilen) İslami bilgiyi (Müslüman sesler) inşa etmenin bir yolu olarak çok önemli ve eksik değerlendirilmiş bir rol oynayan, Avrupa'daki Müslüman medya ve bu kültürleri okuma ve yorumlama aracı olarak, genel ve uzmanlaşmış medyanın aktardığı, Müslümanlara dair haberler (İslam ve Müslümanlar üzerine Avrupalı sesler; her ikisi için de bkz. Maréchal, Allievi, Dassetto ve Nielsen 2003). Bu iletişim araçları, sorunlar açısından bir tür ses dağıtım tahtası ve o sorunların yorumlanmasına yönelik kriterler bütünüdür ve ortak bir imge inşa etmenin güçlü araçlarıdır. Belli bir anlamda, bu, süregiden sosyal süreçlerin realitesinden çok, tuttukları yönün ve başarılarının bağlı olduğu algılarla ilgilidir. Bu husus, yani hangisinin büyük ölçüde ona *bağlı* olduğu, İslamiyet üzerine politikalara baktığımızda da birincil derecede önemlidir.

İletişim araçlarının –özellikle Müslümanlar tarafından üretilenlerin– İslami bilgi üretimi üzerinde ne kadar etkisi vardır? McLuhan'ın ünlü sloganında işaret edildiği gibi, iletişim aracıyla ileti arasında bir ilişki var mıdır? İkincisinde herhangi bir de-

ğişiklik var mıdır? Cevap, görünüşe bakılırsa, tek anlamlı değildir. Bir yanda, (kitap gibi) eski iletişim araçlarını kullanan ve meşruiyetlerini onlardan alan yeni liderlere sahibiz; öte yanda, yeni iletişim araçlarını (televizyon ve internet) kullanan geleneksel liderler var. Fakat araçlardan ayrı olarak, yeni, özellikle Avrupalı İslami muhtevanın Avrupa Müslüman medyasında veya genelde Avrupa medyasında göründüğünü söyleyebilir miyiz? Cevap herhalde evet olacaktır, fakat bunun kanıtlanması için daha titiz bir tahlile ve daha ampirik bir araştırmaya ihtiyaç var. Bununla birlikte, işaretler de çelişkilidir.

Avrupalı kulaklar: İslamiyet ve Müslümanlar üzerine seçici görüşler ve bu görüşlerin Müslüman nüfuslar üzerindeki etkileri

Müslümanlar Avrupa'ya yerleşmişlerdir. Fakat onlara dair edindiğimiz imge çoğunlukla onlar tarafından yaratılmış imge değildir. Hatta onları *temel alarak* bile oluşturulmamıştır. Bu süreç, bilgi kaynaklarımız konusunda sahip olduğumuz fikirle o denli zıttır ki üzerinde biraz düşünmeyi hak etmektedir.

İslam hakkındaki diskurlar sadece ve hatta esasen Müslüman muhatapların ve sosyal aktörlerin ürünü değildir. Müslümanlar ve özellikle de Avrupa'daki Müslümanlar hakkında diskurlar haline gelen, Müslüman olmayanlarca üretilen, fakat Avrupa kamuoylarının İslam'ın kökleşmesi ve mevcudiyeti konusunda sahip olduğu (genelde problematik) görüş üzerinde önemli etkiler bırakan İslami diskurların aşırı üretimi söz konusudur. Bu diskurların Müslümanlar üzerinde de, İslami bilgi üretimi üzerinde de önemli etkileri vardır.

Bir başka şaşırtıcı gözlem de, İslam'a ilişkin beyanlar açısından herhangi bir ampirik temelin neredeyse hiç olmamasıdır. Bu düşünme tarzıyla (ya da düşünce eksikliğiyle) "etnografik bir fragmanın etnolojik bir tür olarak algılandığı, yaygın bir stereotip imal süreci"[12] aracılığıyla, bir eğilime işaret etmek için

12 Hem Gellner tipi akademik özcülüğe hem de İslamiyet'in medyatizasyonuna karşı polemik için bkz. Al-Azmeh 2004.

tek bir olay yeterli olur. Bir koca, karısını dövdüğünde veya bir baba kızını zorla evlendirdiğinde ilk yönelim, bu davranışı İslamiyet'in, dolayısıyla Müslümanların, dolayısıyla Avrupa'da yerleşik Müslümanların ve dolayısıyla çocuklarının doğasında bulunan, dolayısıyla kanıtlanmasına ihtiyaç duyulması yerine bizzat kanıt kabul edilen bir nedensellikler zinciri olarak birinden diğerine geçen bir davranış olarak açıklamaktır.

İslamiyet'in söz konusu olduğu her yerde, toplumsal tartışmaya katılmak için gerçeklere dair kişisel ampirik bilgiye sahip olmak gerekmiyor gibidir – önemli olan kanaattir; önemli bir gazetecilik ilkesi olduğu üzere, gerçek olgulardan kesin olarak ayrılan kanaatler değil, gerçeklerin *yerini alan* kanaatlerdir. Dolayısıyla, bazı sözde uzmanların, Avrupa'daki camilerde ne olup bittiğine dair, üstelik hiçbirinden içeri ayak bile basmadan ahkâm keserek kamuoyu oluşturmaları mümkün olmaktadır.[13]

Anavatanla ve anavatan kültürüyle bağlantıların aleni ve tek yönlü olduğu ve yeniden yorumlamaya tabi olmadığı gerçeğinin yanı sıra, (anavatanlarda hiçbir şeyin değişmediği biçimindeki örtük varsayımla ve ev sahibi ülkedeki birinci ve ikinci kuşak arasındaki uyuşmazlığın ihmaliyle örneklenebilecek) sosyo-tarihsel bir perspektif ve diyakronik bir boyut eksikliği, bu düşünme yoluna ilişkin birkaç örneklemeden başka bir şey değildir.

Açıkça görülüyor ki, sosyal olgular dahil tüm olguları anlama sürecinde teorik perspektif ile sistemler ve soyutlama ihtiyacı geçerliliğini koruyor. Fakat şeyleri görme yolunun, ilgili sosyal olguların karmaşıklığının sadece bir parçası olmadığını fark etmemiz gerekir (bu durumda basit bir çözüm vardır: Diğer parçayı yap, sonra onları bir araya getir). Ayrıca burada hesaba katılması gereken "bilişsel" (*cognitive*) bir sorun da mevcuttur.

---

13 Örnek olarak, İtalya'daki bir televizyon tartışmasında İslam hakkındaki (olumsuz) kanaatlerini dile getirdikten sonra sunucunun, daha önce bir Müslüman'la tanışıp tanışmadığını sorması üzerine "Hayır, ama önemli değil bu..." diye cevaplayan tanınmış İslam düşmanından söz edebiliriz. Buradaki mesaj şudur: İslam "böyle bir şey" olduğu için, Müslümanlar da her halükârda öyle olacaklardır. Gerisi (yaşam, realite) önemli değildir.

Müslümanlar, tıpkı başkaları gibi, Avrupa'daki konumlarını yaşayarak öğreniyorlar. Kendi inanç sistemleriyle ilgilendiklerinde ve konumlarını onlar üzerinden algılamaya başladıklarında bile, bu inanç sistemlerini farklı ortamlar içinde farklı bir şekilde ele almak ve uygulamak zorundalar. Bizse Müslümanların inanç sistemleriyle ilgilendiğimizde, genelde işe sistemden başlıyoruz ve Müslümanların konumlarına dair çıkarımları bu sistemler üzerinden yapma eğilimi gösteriyoruz. Fakat sistemlerin erkek ve kadınların yaşamlarında, tecrübelerinde ve hatta idrak ve anlayışlarında hiç de sistematik bir etkisi yoktur ve onları sistematize etmez. Sistemler genelde eksiktir, çelişkilidir; her halükârda erkek ve kadınların onlardan yararlanmaları eksik, çelişkili, muğlak, tikel ve değişkendir; tıpkı tuttukları yol ve inançlarına yönelik duyguları gibi. Ortopraksis ortodoksiden önce gelir. Bu, kişileri sadece sistemlerden anlayamayacağımız anlamına gelir. Sorun, bunun, İslam söz konusu olduğunda, özellikle tartışmalı konularda (örneğin, hicap, poligami, kadın sünneti, cinsiyet rolleri ve ilişkileri, siyaset ve din ayrımı, belki de kökten dincilik ve terörizm meselesi) hep yaptığımız gibi, yakından ilgilenilmesi ve araştırılması gerekecek kadar önemli bir hata olmasıdır. Sadece bundan bile, toplumlarımızın belli kültürel ve dinî konulara, bu farklı kültür ve dinlere ait insanlara bakış açısı hakkında pek çok şey öğrenebiliriz.

Sahip olduğumuz görüş, aktörün veya onun imgesinin belli özelliklerini tercih etmesi ve diğer niteliklerini unutması veya yanlış değerlendirmesi anlamında seçicidir. Bu seçici perspektifin sosyal, kültürel ve dinî bir aktörü daha geniş bir bağlamda biçimlendirmedeki rolü kesindir, çünkü yapısının bir parçası haline gelen bu imgeyle ilgilenmekle ve onu hesaba katmakla yükümlü olan aktörün bizatihi kendisine yönelik önemli bir etkisi söz konusudur: Daima buna tepki vermek, ona karşı bir tavır geliştirmek zorunda kalacaktır. Bu öğenin küçümsenmesi, İslamiyet'le ilgili olarak yoruma dayalı pek çok olayın ve kültürel yanlış anlamaların kaynağıdır. Bu etkileri –üstelik nispeten soyut kültürel-dinsel bir çerçevede de değil– gözlemleyebiliriz.

Bu etkiler, son derece somut ve dolaysız olmakla birlikte günlük yaşantıda görülüp ölçülebilir.

Bundan dolayı, kendine ve dışarıya yönelik algı, Avrupa'nın İslam'a dair bilgisinin yapı ve yeniden üretimini etkilemektedir. Buradaki paradoks, bunun illa ki, Avrupa'da üretilen İslami bilginin Avrupalılaşmasına yardımcı olduğu anlamına gelmemesidir. Çok da istisnai olmamak üzere, İslamiyet'in sosyokültürel (ve hatta akademik) anlamda, ithal edilen fakat tam olarak entegre olmamış (hatta bazı kültürel, siyasi ve dinî teorileştirmelerde olduğu gibi, aykırı), (eğer gözlemleniyorlarsa) gözlemlenmeye uygun sosyal ve kültürel süreçlere rağmen doğru varsayılan bir dış gerçeklik olarak algılanmasının ters tepebileceğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Avrupalı kulaklar, Müslüman sosyal aktörlerin bir yönden başka bir yöne itildiği içsel değişimlerin belirlenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır.

Bununla birlikte, Avrupa tarzı yorumların itici etkeni yoğun bir şekilde büyüme yönünde de ilerleyebilir. Müslüman sosyal ve dinî aktörler ile İslami bilgi üreticilerinin, anlaşılır olmak için toplum tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek bilişsel kategoriler kullanmaları da gerekir: Bu da, İslam hakkındaki bilginin, (felsefi ve teolojik dil ve göndermelerin yanında, iç örgütlenme, kurumsallaşma yolları ve bu gibi şeyler de dahil olmak üzere)[14] kullanılan kategoriler dahilinde, sonunda da nihai sonuçlar ve imgeleri açısından bir ölçüde Avrupalılaşmasına yol açar.

Seçici algının bir başka etkisi daha vardır. Sadece İslamiyet'in farklı yönleri arasında *seçim* yapamamakla kalmaz, onu bir yönden başka bir yöne iteleyebilir. Bazı yönlerini *görmez*. Bu, özellikle İslami bilginin kamusal alanda (örneğin, popüler dinî uygulamalarda) pek göze çarpmayan yönleriyle gerçekleşebilir: Vardırlar, fakat aynı oranda görülmezler. Bu durumda muhte-

14 Örneğin diğer azınlıklara (mesela Yahudiler) benzer ulusal düzeyde şemsiye örgütlerin kurulması, imam figürünün "Hıristiyanlaştırılması", camilerin rol ve fonksiyonlarının "kiliseleştirilmesi" (anavatanlardaki İslami geleneklere aykırı evlilik törenleri vs.), kadınların mevcudiyeti ve görünür olmaları vs. Camiler ve cami ihtilafları için bkz. Allievi 2009.

melen İslami bilgi üretimiyle yorumu arasındaki açıklık, biri içe dönük, biri de muhtemelen kamusal alana, medyaya, siyasi aktörlere ve benzerlerine hitap eden bir tür çifte standarda veya bir çifte imgeye, hatta bir çifte diskura yol açabilir.

Hiç kuşkusuz gerçeklik ve algıyla ilgili konular sadece Müslümanları ve Avrupa'daki İslami bilgi üretimini ilgilendirmemektedir. Bunlar, toplumumuzun ortak olgularıdır; ne kadar yaygın ve ne kadar görünür olurlarsa (fakat paradoksal olarak, genelde *görülmez* ve vurgulanmazlar), içinde yaşadığımız (post-)modern toplum o kadar *medyatik* bir realite haline gelir. O zaman, olgu tümüyle yeni değildir, fakat boyutları yenidir. Ve, özellikle ciddi ekoloji derslerinden –bazı çevre felaketlerinden sonra, çok geç de olsa– öğrendiğimiz kadarıyla, nicel sınırlar eğer aşılırlarsa nitel sorunlara ve değişimlere gebedirler.

Avrupa'daki İslam söz konusu olduğunda ima edilen şey, (kültürel, dinî, tarihî, siyasi açıdan) Avrupa kimliği fikriyle fazlasıyla ilişkisi olan bütün bir kültürel ve dinî tarihtir. Bu konuyu, yanlış anlamaların muhtemel sonuçları açısından diğerlerinden ayıran ve daha duyarlı kılan şey budur (Allievi 2007).

Sonuç

Avrupalı Müslümanlarla çoğunluk ("ev sahibi") toplumlar arasında yanlış anlaşılma ve yanlış algılanmadan doğan sayısız soruna işaret ettikten sonra, zaman faktöründen dolayı pek çok şeyin değişiyor olduğunu hesaba katmalı ve Avrupa'daki Müslüman nüfuslar arasındaki ve içindeki gelişmelerin dinamiğinin farkında olmalıyız.

Müslüman grup ve cemaatlerin yanı sıra onları oluşturan bireylerin daha geniş topluma entegrasyon derecesi, kendi kendine örgütlenme ve mobilizasyonlarının düzeyi zaman ilerledikçe hızlanıyor. Tanınırlık ve kurumsallaşma konusunda, özellikle de yerel (ve alt-ulusal) düzeyde, devlet düzeyinde olduğundan çok daha önemli süreçler yaşanıyor. Ve bütünüyle ele alındığında, toplumun sosyal manzaradaki bu yeni mevcudiyete yönelik farkındalık ve bilgi düzeyi de, (tesadüfen de olsa de-

ğişime uğrayan) iletişim araçlarının hâlâ yaygın biçimde olumsuz tutumuna rağmen artıyor. Orta vadede bu, Avrupa'da İslami mevcudiyetin (normalden sayılması –ve belki, norm haline gelmesi– anlamında) normalleşme sürecinin yaşanması gerektiği anlamına gelir. Genelde onu çevreleyen patoloji algısından hareketle, fizyolojiye geçiş yapabiliriz: Diğerlerinden çok daha önemli olsa bile, Eski Kıta'nın halihazırda geçirmekte olduğu hızlandırılmış kültürel çoğullaştırma sürecine ait bir öğe olmaktan başka bir şey değil demektir bu.

Açıkçası bu, –bazen bazı aşırı iyimser görüşlerde olduğu gibi– sürecin, sosyal ve kültürel ihtilaf içermeksizin barışçıl olduğu veya olacağı anlamına gelmez. Zaten bunun böyle olmadığını yaşayarak gördük. Fakat bu ihtilafların, giderek üstesinden gelebileceğimiz ihtilaflar olarak anlaşılabileceği anlamına gelebilir (her şeyden önce toplum *ihtilaflıdır*): Kendini doğrulayan bir kehanet örneği olma riski taşıyor olsa bile, ille de Huntington'ın medeniyetler çatışması ve Batılı kahramanla küresel Müslüman terörist arasındaki nihai (ölümcül) kavga (Protestan literatürdeki İslamiyet üzerine kaynaklarda geçen teolojik terimlerle, Armageddon) olması gerekmez.

KAYNAKÇA

Al-Azmeh Aziz (2004) *L'obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, Paris: Sindbad-Actes Sud.

Al-Azmeh, Aziz and Fokas, Effie (der.) (2007) *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press.

Allievi, Stefano (1998) *Les convertis à l'islam: les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris: L'Harmattan.

Allievi Stefano (2002) *Musulmani d'occidente: tendenze dell'islam europeo*. Roma: Carocci.

Allievi, Stefano (2003) *Islam italiano*, Torino: Einaudi.

Allievi, Stefano (2005a) "How the Immigrant has Become Muslim: Public Debates on Islam in Europe", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 21: 135-163.

Allievi, Stefano (2005b) "Conflicts, Cultures and Religions: Islam in Europe as a Sign and Symbol of Change in European Societies", *Yearbook of Sociology of Islam*, 6: 18-27.

Allievi, Stefano (2007) *Le trappole dell'immaginario: Islam e occidente*, Udine: Forum.

Allievi, Stefano (2009) *Controversies on Mosques in Europe: Policy Issues And Trends*, Londra: Alliance Publishing Trust/Network of European Foundations.

Allievi, Stefano ve Dassetto, Felice (1993) *Il ritorno dell'islam: I musulmani in Italia*, Roma: Edizioni Lavoro.

Allievi, Stefano ve Nielsen, Jorgen (der.) (2003) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden: Brill.

Bencheikh, Soheib (1998) *Marianne et le Prophète: l'Islam dans la France laïque*, Paris: Grasset.

Cesari, Jocelyne (2004) *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave: Macmillan.

Cesari, Jocelyne ve McLoughlin, Sean (2005) *European Muslims and the Secular State*, Aldershot: Ashgate.

Dassetto, Felice (1996) *La construction de l'islam européen: approche socioanthropologique*, Paris: L'Harmattan.

Dassetto, Felice (der.) (2000) *Paroles d'islam: Individus, sociétés et. discourses dans l'islam européen contemporain/Islamic Words: Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam*, Paris: Maisonneuve & Larose.

Dassetto, Felice ve Bastenier, Albert (1984) *L'islam transplanté: vie et organisation des minorities musulmanes de Belgique*, Antwerp: Epo.

Dassetto, Felice ve Bastenier, Albert (1988) *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Roma: Edizioni Lavoro.

Dassetto, Felice, Ferrari, Silvio ve Maréchal, Brigitte (2007) *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?*, Strasbourg: European Parliament.

Fierro, Maribel (1995) "La emigración en el islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas", M. Abumalham (der.) *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid: Trotta.

Gerholm, Thomas ve Lithman, Yngve G. (der.) (1988) *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra ve New York: Mansell.

Haddad, Yvonne (der.) (2002) *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Oxford: Oxford University Press.

Haddad, Yvonne ve Smith, Jane I. (2002) *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek: Altamira.

Hunter, Shireen (der.) (2002) *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural and Political Landscape*, Westport: Praeger.

Kechat, Larbi (1998)"Pour un islam humaniste", *Esprit*, no. 1.

Kepel, Gilles (1987) *Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France*, Paris: Seuil.

Landman, Nico (1992) *Van Mat tot Minaret: De Institutionalisering van de Islam in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.

Lewis, Bernard (1996) *Cultures in Conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*, Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Bernard ve Schnapper, Dominique (der.) (1992) *Musulmans en Europe*, Poitiers: Actes Sud.

Lewis, Philip (1994) *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*, Londra: I.B. Tauris.

Mandaville, Peter (2001) *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Londra: Routledge.

Maréchal, Brigitte, Allievi, Stefano, Dassetto, Felice ve Nielsen, Jorgen (2003) *Muslims in the Enlarged Europe*, Leiden: Brill.

Maussen, Marcel (2007) *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*, IMISCOE çalışması, no. 16.

Nielsen, Jorgen (1992) *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nonneman, Gerd, Niblock, Tim ve Szajkowski, Bronislaw (der.) (1996) *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Ithaca Press.

Ramadan, Tariq (1999) *To be a European Muslim*, Leicester: Islamic Foundation.

Ramadan, Tariq (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, New York: Vintage Books.

Shadid, Wasif ve van Koningsveld, Sjoerd (1995) *Religious Freedom and the Position of Islam in the European Union*, Kampen: KokPharos.

Shadid, Wasif ve van Koningsveld, Sjoerd (der.) (1991) *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen: KokPharos.

Shadid, Wasif ve van Koningsveld, Sjoerd (der.) (2002) *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Kampen: KokPharos.

van Koningsveld, Sjoerd (1996) "Loyalty to a Non-Muslim Government: An Analysis of Islamic Normative Discussions and of the Views of Some Contemporary Islamicists", W. Shadid ve S. van Koningsveld (der.) *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim states*, Kampen: KokPharos.

Vertovec, Steven ve Peach, Ceri (der.) (1997) *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Londra ve New York: Macmillan ve St. Martin's Press.

Waardenburg, Jacques vd. (1994) *I musulmani nella società europea*, Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli.

Gelişen Bir Avrupa İslamı

Hollanda'daki Minhac-ül Kuran olayı

M. AMER MORGAHI

Giriş

Minhac-ül Kuran (Kuran'ın Yolu), Hollanda'da, etnik ve ulusal sınırların ötesine geçmekte diğer pek çok harekete kıyasla çok daha başarılı olmuş ve çeşitli geçmişlerden gelen genç Müslümanlar açısından bir cazibe merkezi gibi görünen ve Pakistan kökenli geleneksel bir İslami harekettir. Minhac-ül Kuran (bundan sonra MK olarak adlandıracağız), sayısal anlamda büyük bir hareket değildir –Hollanda'da sadece üç cami ve bir mescidi kontrol etmektedir– fakat esnekliği ve kamusal eylemlerinde yerel kültürel formların ortaya çıkması nedeniyle dikkatleri üstüne çekmektedir.

Hollanda'daki MK'nın öyküsünü, bu hareketin faaliyet gösterdiği iki farklı çevreyi tanımlayan iki küçük olayla anlatmaya başlayayım. Bu olaylar MK'nın iki farklı kuşağını betimlemekle kalmayıp bize bu iki kuşağın yerleşimi, beklentileri ve hırsları hakkında da bir şeyler anlatmaktadır. Saha çalışmam sırasında MK'nın daha geniş bir kesimi hedefleyen çeşitli dinî toplantılarına katıldım. Bunlardan bir tanesi kabri Lahor'da bulunan on ikinci yüzyıl Sufi ereni Data Gunj Bakhsh'ın yıllık "urs"u veya ölüm yıldönümü idi. Çoğunlukla birinci ku-

şak Pakistanlı göçmen olan tümüyle erkek katılımcıların oluşturduğu topluluk, herhangi bir Güney Asya Barelvi camisinde gözlenebilecek topluluklara benziyordu. Ancak önemli bir fark vardı: Çağrılan tüm konuşmacılar, bir kişi dışında, geleneksel medrese eğitimi almamış alaylı âlimlerdi. Konuşmaları, Urduca olmasına rağmen, Hollanda toplumuna yakınlıklarını gösteriyordu.

Aynı dönemde Minhac Gençlik Birliği'nin (Minhaj Youth League - MYL) Erasmus Üniversitesi Tıp Fakültesi'nin mescidinde gerçekleştirilen bir toplantısına da katıldım. MYL'nin Hz. Muhammed'in doğum günü olan Mevlit Kandili'nde düzenleyeceği organizasyonun hazırlık toplantısıydı bu. Erkek öğrencilerin yanında kızları da kapsayan "karma" bir topluluk vardı; dahası, kız öğrencilerin hepsi de başörtülü değildi. Ayrıca, toplantı tümüyle Felemenkçe gerçekleştirildi. Katılımcılar etnik anlamda karışıktılar ve aralarında Pakistanlılarla birlikte Faslı ve Hollandalı Müslüman öğrenciler de vardı. Toplantıya da başkanlık eden MYL Başkanı katılımcılara tartışılacak çeşitli konular hakkında önceden bilgi vermişti. Tartışmalar, özgürce ve (daha sonra bana gururlanarak söylediği gibi) demokratik bir biçimde, kimse kimseye görüşünü dayatmadan yürütülmüştü. Konulardan bazılarıyla ilgili bir karara varılmışken, diğer konular gelecekte yapılacak bir toplantıda ele alınmak üzere ertelenmişti. Kararlardan biri Mevlit Kandili'nin Rotterdam merkezli daha kapsamlı bir kültür festivalleri programı çerçevesinde kutlanmasıydı – kentin geniş çokkültürlü yaşamında etkinlik düzenlemek ciddi bir uğraştı.

İki kısa öyküyle, aynı harekete mensup iki farklı kuşaktan müridin dinî kimliklerini Avrupa bağlamında nasıl farklı açıkladıklarını betimleyebiliriz. Fark, bu iki kuşağın Hollanda temelinde yaşanan çelişkili tecrübelerden kaynaklanmaktadır. Birinci kuşağın dinî aktiviteleri çoğunlukla camiyle sınırlıyken, dinî diskur hâlâ esas itibariyle birinci kuşak göçmenlerin dil ve deyişleriyle ifade edilmektedir. Genç kuşak çok daha geniş bir yelpazedeki mekânlarla ilişki halindedir ve toplantılarının yapıları farklıdır; asıl önemlisi ise, açıkça sosyal ve kültürel çev-

reyle ilintili daha öz bilinçli bir dinî kimliği benimsemiş gibidir. Üyeleri, kalıtsal gelenekle ve kültürel çevreyle olan ilişki ve uzlaşmalarında, bazılarının "Avrupa İslamiyeti" dedikleri şeye meyletmektedir (örneğin Nielsen 1992: 39). Bu olgu, Avrupalı toplumlara sosyal katılımı kolaylaştırmak için dinî kimliği Avrupa bağlamıyla bağdaştırma sürecini zorunlu kılmaktadır. Bazı başka gözlemciler bu tür gelişmeleri "Müslüman gelenekler" dahilinde daha kapsamlı biçimde ilerleyen bir "içsel reformlar" sürecinin parçası olarak analiz etmişlerdir ve bu geleneklerin iç dinamiğinin sekteye uğramadığını, aslında dinî hareketlerin Batı'da artan etkisi ve göç süreciyle devam ettiğini vurgulamışlardır (Amir-Moazami ve Salvatore 2003).

Avrupa bağlamında bazen "İslam'ın lokalizasyonu" da denilen bu bağdaştırma ve içsel reform süreçleri, MK ilk camilerini kurduğunda (ve özellikle de Birleşik Krallık'ın Nuneaton ilçesinde bir Sufi tekkesinin kuruluşuyla) iyice belirginleşti. Benim üzerinde durmak istediğim argüman, Sufi eğilimleriyle, kökleri "halk İslamı"na uzanan dinî hareketlerin, mesajlarını yeni çevrelere uydurmayı ve bu bağdaştırma sürecini daha kitabi hareketlerden çok daha fazla geliştiren kültürel formları benimsemeyi tercih ettikleridir. Bu süreçler sırasında, mesajı yerelleştirmek için sosyal ve dinî entegrasyonun yerel deyimleri kullanılmaktadır; ancak dinin, Avrupa toplumlarındaki dinin rolüne yönelik varsayımsal özel-kamusal karşıtlığa meydan okuyacak biçimde görünür olmasının tohumları da işte bu yerelleştirme sürecinde yatmaktadır.

Bu lokalizasyon süreçlerini incelerken, neredeyse tüm Batı Avrupa devletlerinde ağlara sahip olan, gençler ve kadınlar arasında oldukça yaygınlaşan Minhac-ül Kuran hareketine odaklandım. Bu bölümde MK'nın Hollanda'da izlediği yolu inceleyeceğim. Avrupa'daki İslamiyet algılarına dönük çıkarımları da ele alacağım. İlkin, MK'nın faaliyet gösterdiği Hollanda'daki Pakistanlı ve Surinamlı cemaatlerin kısa bir tanımını yapacağım. Ardından, Hollanda'daki MK'ya bir giriş yapacak ve MK diskurunun kısa bir tanımıyla her iki kuşak açısından liderlik modelinin yapısını sunacağım.

Hollanda'daki Pakistanlı ve Surinamlı cemaatler

Gayriresmî bir tahminle Hollanda'daki Pakistanlı cemaatin boyutunun yaklaşık 18.500 civarında olduğunu söyleyebiliriz (Centraal Bureau voor de Statistiek 2006). Bu insanlar çoğunlukla Doğu Pencap'ın küçük kentlerinden ve Pakistan'daki Kaşmir'in civar bölgelerinden geliyorlar. Çoğu düşük seviyede eğitimli olan cemaat, zincirleme göçler sonucunda büyümüş. Hollanda'daki Pakistanlı örgütleri ya cami esaslıdır ya da sosyal yardım örgütleridir. Mali açıdan büyük rakamları kontrol eden bu cami organları, aynı kökenden kent veya bölgelere ait başka ailelerle bağlantılı aile ağlarından oluşan bir kümedir.

Hollanda'daki Müslüman-Hindistanlı cemaatin boyutu kabaca 35.000'dir. Hindistanlılar Surinam'ın eski Hollanda kolonisinden gelen göçmenlerdir. Hindistanlılar esasen 19. yüzyılda şeker kamışı plantasyonlarında sözleşmeli işçi olarak çalıştırılmak üzere Kuzey Hindistan'dan Surinam'a getirilmişlerdir. Pek çoğu, Surinam'ın 1975 yılında bağımsızlığını ilan etmesinin arifesinde Hollanda'ya göçmüştür. Hollanda'daki çoğu Hindistanlı Hindu'dur, fakat büyükçe bir Müslüman azınlık vardır. Surinam'daki Barelvi ulemasının misyonerce eylemlerinden ötürü pek çok Müslüman, Hindistanlı Barelvi etkisi altına girmiştir. Aralarından küçük bir azınlık Ahmediye'dir (hem Lahor hem de Kadiyan Ahmediyesi temsil edilmektedir).

Pakistanlı ve Müslüman-Hindistanlı örgütlerin çoğunluğu, Sünni İslam'ın, Sufizmle ve türbelerle ilintili popüler teamüllerle bütünleşmiş Barelvi akımına bağlıdır. Bu akım, adını Güney Asya'da Ahmed Rıza Han Barelvi (1854-1921) ekolünü takip eden ve kendilerini *ehl-i sünnet ve'l cemaat* olarak tanıtan ulemaya borçludur. Barelvi uleması, mucizelere, ermişlerin şefaat güçlerine, muska ve efsunların etkisine inanıyordu (Alavi 1987: 84). Barelvi hareketine yönelik önemli bir araştırmanın yazarı olan Usha Sanyal, türbe ziyaretçileriyle Barelvi uleması arasında bir ayrım yapmakta ve Sufi türbelerine giden her ziyaretçinin bir Barelvi olmadığını veya her Barelvi'nin de türbe ziyareti yapmadığını ileri sürmektedir (Sanyal 1996: 11).

Ermişlerin –Barelvi uleması tarafından izin verilmiş, hatta desteklenmiş olan– şefaate ve Sufi türbelerle bütünleşmiş çeşitli sihir ve adak uygulamalarına inanmaları, 1867'de Deoband'da kurulmuş reformcu medreseden adını alan reformcu Deobandi hareketine bağlı ulema tarafından İslam dışı olmakla eleştirilmektedir (Metcalf 1982). Barelviler için yılın en önemli dinî olaylarından biri Mevlit, yani Hz. Muhammed'in kutlu doğumudur. Deobandiler, Barelvilerin, peygamberin Mevlit kutlamalarında ruhen hazır bulunduğu ve dahası Kıyamet Günü'nde zahitleri adına bizzat şefaatte bulunacağı biçimindeki inançlarına şiddetle itiraz etmektedirler. Çok daha radikal püriten reformcu bir hareket olan Güney Asya'daki Ehl-i Hadis, geleneksel teamüllerin şiddetle karşısında olup yerel kültürün tüm uzantılarını reddetmektedir. Pakistanlı topluluk arasında reformcular azınlık olsalar da, bu tartışmalar Hollanda'ya da taşınmıştır. Bir Deobandi camisinde vaaz veren ulemanın ve Lahey'deki Ehl-i Hadis taraftarlarından oluşan küçük cemaatin Barelvi çoğunluğun adak uygulamalarını kıyasıya eleştirdiği duyulabilir.

Minhac-ül Kuran, İslam'ın Barelvi akımı içinde ortaya çıkmış olup tüm Barelvi "mukaddem"lerini kabul etmektedir. MK'nın kurucusu Allama Tahirul Qadri'nin entelektüel yaşamının ilk yıllarına bakılacak olursa, Pakistanlı İslamı'nın iki ana akımı arasındaki tartışmalara sıklıkla katılıp Deobandilere karşı hararetle Barelvileri savunduğu görülür (Rafiq 1996: 231-3). Ancak Qadri, Barelvi dostlarının tümüyle tam olarak hemfikir değildi ve 1980 Ekimi'nde Lahor'da MK'yı kurduktan kısa bir süre sonra MK ile diğer Barelvi uleması arasındaki farklılıklar iyiden iyiye açığa çıktı. Qadri, her daim sekter nitelikli konuşmalarından dolayı bu ulemayı eleştirmiş, medreselerini de modern toplumun sorunlarının üstesinden gelemeyen arkaik dinî bilgi yaymakla suçlamaya başlamıştı.

Qadri, kurmuş olduğu bir kurum vasıtasıyla konuşma ve kitaplar yayımlamaya ve konferanslarına ait görsel ve işitsel kayıtları yaymaya başladı. Bu materyaller günlük yaşamın farklı yönlerini kapsıyordu ve Qadri bu yolla, günlük sorunları Ku-

ran ve sünnet öğretilerine göre cevaplamaya çalışıyordu. Bu yayınlar, düzenli bir biçimde televizyonda görünmesine ve gayriresmî düzeyde bir dinî öğreti ağı oluşturmasına yardım etti. Qadri, daha sonra 1986 yılında Lahor'da Minhac-ül Kuran Üniversitesi'ni kurdu. Bu üniversitede, geleneksel ders-i-nizami'nin yanında modern konular da işlenmekte ve mezunları sadece gayriresmî *fazıl* unvanı (çoğulu *fuzla*; edipler için yaygın bir şekilde kullanılan Güney Asya sözcüğü) almakla kalmayıp, İslami konularda bir yüksek lisans derecesi de almaktadırlar. Bu *fazıl*'ların bir kısmı yurt dışındaki MK merkezlerine gönderilmektedir.[1] Bu MK *fuzla*'sı geleneksel İslami disiplinler dışında modern konularda da eğitim almış olmakla geleneksel Barelvi ulemasından farklılık göstermektedir; ayrıca çoğu, mükemmel hitabet yeteneğine sahip iyi eğitimli sözcülerdir.

MK, Barelviler arasında görülmemiş oranda özenli bir örgütsel yapı geliştirmiştir. Kontrolleri altındaki camiler sadece ibadet evleri olmanın çok ötesinde, özellikle –geleneksel Barelvi camilerinde yer bulmakta zorlanan iki kategori olan– gençler ve kadınlara yönelik çeşitli sosyal ve kültürel aktivitelerin gerçekleştirildiği merkezlerdir. Camileri çok işlevli merkezler haline döndürme niyeti, MK'nın onlardan söz ederken kullandığı "idare" sözcüğüyle de belirginleşmektedir. Geleneksel Barelvi uleması bu değişimlere, özellikle de kadınların katılımlarına kuşkuyla yaklaşmıştır. Onlara göre kadınların cemaat namazlarına katılımları, ahlaki bir çöküntüye yol açabileceğinden ötürü caiz değildir.

Diaspora bağlamında bakıldığında MK, gençlerin ve özellikle kadınların faaliyetlere katılmalarına büyük öncelik vermiştir. Avrupa'da, kadınların çoğunun dine kamusal anlamda katılmasını öngören popüler İslam'la bütünleşmiş geleneksel ihtiram ve ayin yerlerinin olmayışından dolayı kadınlar açısından özellikle önemlidir bu. Dolayısıyla Ahlberg, hem "popü-

1 MK'nın üniversite mezunları için kullandığı *fazıl* sözcüğü âlim'le aynı anlamı taşımaz. *Fazıl* imam gibi hareket eder ve MK'nın mesajının yerel bir idarede yayılması açısından esas figürdür; mutlaka ilim irfan sahibi olması gerekmez. MK'ın *fuzla*'sı Barelvi ulemasının davranış tarzını benimsemektedir, ancak kıdemli geleneksel Barelvi ulemasının gözünde, güya gelenekle esnek ilişkilerinden dolayı yüksek bir statü sahibi değildir.

ler" hem de "normatif" İslam'dan gelen müritleri arasında ayrım yaptığı Norveç'teki Pakistanlılar üzerine olan yazılarında, kadınlar tıpkı Pakistan'da olduğu gibi kamusal dinî yaşamdan tamamen dışlandıkları için, özellikle "popüler" İslam yandaşları arasında belirgin bir biçimde yaşanan dinî icraatın "erkekleştirilmesi" sürecinden söz etmektedir. (Bu, MK'nın ortaya çıkmasından öncedir.) Öte yandan, "normatif" İslam'ı destekleyenler ev sahibi topluma karşı çok daha defansif bir tavır takınmışlardır (Ahlberg 1990: 247-9). Başka gözlemciler, İslamcıların ve reformcuların nispi başarılarını, dikkatlerini kurumsallaşmaya yöneltmeleri ve gençlere yönelik çabaları üzerinden, diaspora bağlamında gelenekselcilerle ve popüler İslam'la kıyas ederek açıklamışlardır (Geaves 2000: 220). MK, kadınların eylemliliği üzerinde ısrar ederken, diğer Barelvilerden çok reformculara benzemektedir. Ancak, son zamanlarda daha geleneksel nitelikteki ulema, kadınların camiye katılımlarının önemini giderek fark etmeye başlamış olup buna paralel olarak bu konuya daha fazla önem vermeye başlamıştır.

MK'nın geleneksel ulema ve müritleri arasındaki faaliyetlerine duyulan güvensizliğin arkasında Pakistanlı yaşlı kuşağın çeşitli kaygılarının olduğu görülebilir. Bu kaygıların doğası Werbner'in yaşlı kuşağın ikilemi dediği şeyle ilintilidir. Yaşlı kuşak, modern kent yaşamının getirdiği yabancılaşma ve "Batı popüler kültürünün çekim gücü" içinde, "cemaati sadece tarikatın nüfuz alanı olarak değil, genç Pakistanlı erkek ve kadınların sosyalleşebilecekleri bir eğlence, dinlence ve kutlama mekânı olarak koruma ve canlandırma" göreviyle karşı karşıyadır (Werbner 2002: 223). Eski kuşağın sosyalleşme inisiyatifini kendi denetiminde idame ettirmeye çalıştığı denetimli bir sosyalleşme arayışıdır bu. Ancak Werbner, tanımlamaya giderken, din ve aileye bu sosyalleşme sürecinde özel bir yer vermiyor. Aile, yerleşik normların daha da geliştirildiği, Werbner'in deyişiyle, sosyal olarak kapsüllü bir kültüre yol açan bir alandır.

Ailenin, MK'nın Pakistanlı cemaate yaklaşımında merkezî bir önemi vardır. Tüm aileyi "dava"nın veya misyonerlik faaliyetlerinin içine çekmeye çalışır. Burada can alıcı öğe, MK'nın

ürettiği görsel-işitsel ve diğer estetik dinî materyalin tüketilmesidir. Bu materyallerle hareketin kurucusuna saygı, onun üzerinden de peygambere sevgi yaratılmış olur. Dahası, evlerde ve MK toplantılarında "kavvali" benzeri ayin müziği çalınarak dinî estetik duygusu artırılır. Daha sadık üyeler, evlerinde "önderimizin kişiliği hakkında çocukları eğitmek" için kurucunun portrelerini de asarlar. Bazı ailelerin evlerinde peygamberin doğumu kutlanır. Evler bu amaçla süslenirken, çoğunlukla MK üyelerinin aileleri olan konuklar için yiyecekler hazırlanır.

MK'nın örgütsel yapısında aile ortamının önemi de açıktır. Yerel MK organı en aktif üyelerin ailelerinin büyüklerinden oluşurken, kadınlar Minhac Kadınlar Birliği'nin (Minhaj Women's League - MWL) yerel şubesinde temsil edilirler. Meseleler geniş "MK ailesi" düzeyinde karara bağlanır.[2] MK camileri kadın ve gençlerin aktiviteleri için de uygun mekânlardır. MK, "kadın ve gençlerin, aktivitelerini örgütleme açısından özerk olduklarını" iddia etmesine rağmen, organizasyon organının bu tür programlar sırasında cinsiyet sınırlarının aşılmadığından emin olması gerekir. Minhac Kadınlar Birliği, bağımsızlık retoriğinin ardında, sadece kadınlara özel programlar örgütler. Ayrıca, harekette bazı yetkin kadınlar olmasına rağmen, MK organizasyon organı hâlâ erkek egemendir. Benzer şekilde, daha sonra açıklayacağım gibi, Minhac Gençlik Birliği (MYL) de yaşlı kuşakla çatışma içindedir.

Mesaj ve aktiviteler

Hollanda'daki MK hareketinin aktiviteleri şunları kapsamaktadır:

a) Müslüman çocuklara Kuran bilgilerinin ve temel İslami öğretilerin aktarılması.

2 Bu bağlamda MK cemaati içinde aile içi evliliğe rağbet olduğunu belirtmek gerekir. Hollanda'da bu olgu, halen orada ikamet eden MK üyelerinin çocukları arasındaki evlilikler biçiminde gerçekleştirilmiştir. (Öte yandan, Britanya'da babaların Pakistan'dan damat aramak gibi güçlü bir eğilimleri olduğunu fark ettim.)

b) gençler için haftalık zikir seansları gibi etkinlikler; kadınlar için ayrı zikir seansları; gazetecilik, halka hitabet ve bilgisayar kullanımında temel kurslar gibi bazı mesleki programlar.
c) Hz. Muhammed'in doğum günü, yani Mevlit kutlaması, İmam Hüseyin'in şahadeti dolayısıyla aşure günü, bazı Sufi ermişlerin "urs" yıldönümleri, hac yolculuğu, Bağdat'a (Sufi ermiş Abdülkadir Geylani'nin türbesine) ziyaret ve kadınlara yönelik mine pazarları gibi çeşitli dinî, seküler tören ve eylemlerin organizasyonu.
d) siyasi eylemler: Pakistan'daki MK hareketinin, –2002 ve 2007 seçimlerine katılan siyasi partilerden biri olan– Pakistan Avami Tehrik (PAT) adında siyasi bir kanadı vardır. PAT, Hollanda'da, çoğunlukla Pakistan Günü gibi kutlamaları organize eder. Aynı zamanda diaspora Pakistanlıları arasında Pakistan'daki kardeş örgütlerine mali destek verilmesini sağlar. Bu şekilde Hollanda'daki oldukça siyasallaşmış Pakistanlı cemaati için yeni alanlar sağlar. MK'nın bu bağlamdaki etkinlikleri, Hollanda siyasi atmosferinde giderek marjinalleşen birinci kuşak Pakistanlı göçmenlere yöneliktir.
e) Pakistan'da merkez tarafından işletilen farklı eğitim ve sağlık projelerini finanse etmek için, zekât gibi bağışların toplanması yoluyla yardım eylemleri.

MK'nın aktivitelerinin çeşitliliği içinde zikir seansları, mevlit, aşure ve urs kutlamaları gibi geleneksel Barelvi geleneğinden gelen sayısız unsura rastlarız. Öyleyse, MK kendisini Barelvi geleneğinden nasıl ayırmaktadır? Fark, hareketin ürettiği yeni ulema soyunda ve Barelvi geleneğindeki dinî diskurun bu *fuzla* tarafından aktarılmasında yatmaktadır.

MK camilerindeki neredeyse tüm *fuzla* Minhac-ül Kuran Üniversitesi mezunudur. Lahor'da Minhac Üniversitesi'ni kurma amaçlarından biri de, Pakistan'da ve yurt dışında hareket için etkin biçimde çalışacak ulema yetiştirmektir. *Fuzla*, yeni yaratılmış veya zaten mevcut olan "idare"lerin "amir"leri ola-

rak hareket eder. MK bazen günlük namazlar için başka Barelvi tarikatlarından imamlar görevlendirse de, cuma namazlarına *fuzla* liderlik eder. Ben bu imamları Hollanda'nın yanı sıra Birleşik Krallık'taki farklı Minhac merkezlerinde buldum.

MK *fuzla*'sı, kadınlar ve gençler için organize ettiği eğitim faaliyetleriyle ilgili olarak ve bazı davranışlarının yanı sıra başkalarıyla olan ilişkileri açısından geleneksel ulemadan farklılık gösterir. Onlar, kadınlar ve gençler için haftada iki saate denk gelen ayrı dersler organize ederler. Katılanların çoğu MWL ve MYL üyeleridir. Bu derslerde tartışılan temalar temel inanç öğelerinden çeşitli sosyal ve dinî konulara kadar uzanır. Derslerde, bütün *fuzla* Felemenkçe bilmediği için Urduca kullanılır.

Dersler sırasında gençlerin ve kadınların çoğunun, geleneksel ulemanın büyük bölümünün yaptığının tersine, bir tür "anlayışla karşılama" tavrı olarak gördüğü ve bu nedenle cazibesine kapıldığı şey, ulemayla doğrudan iletişime geçebilme imkânı ve epey samimi olan genel atmosferdir. Kadınlar her türlü dinî ve evlilikle ilgili soruyu sorabilirler. Genel olarak, *fuzla* bu dersler sırasında otoriter bir tavır göstermez. Aksine, genç imamlar olarak gayriresmî havayı korumak için çaba da sarf ederler.

Geleneksel Barelvi ulemasının diskuru sıklıkla Şia karşıtı zikirler içermektedir. Ancak MK *fuzla*'sı geleneksel Şia karşıtı polemiklere girmemeye çalışır ve Şia'yla uzlaşma arar. MK kurucusu, Sünni-Şia farkının usul olmaktan çok bir "füru" meselesi olduğunu beyan ederek farkın, tümü de eşit derecede meşru sayılan dört Sünni mezhep arasındakine benzer olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle de, diğer gelenekselciler tarafından "yeni bir fitne" yaratmakla suçlanmış; yine de Şia'ya el uzatmaktan vazgeçmemiştir. MK hareketi, Şiiler açısından özel bir yeri olan peygamber torunu Hüseyin'in şahadet gününü düzenli biçimde izler. Hüseyin, sadakati uğruna yaşamını feda ettiği için Müslümanlar için örnek olarak görülür. MK, Hüseyin'in şahadetini sadece Şiiler için değil tüm Müslümanlar için sembol saymıştır ve Sünni ile Şii arasındaki mesafeyi daraltmanın yollarını aramaktadır. Bir Mevlit toplantısı vesilesiyle, Minhac Üniversitesi mezunu olan MK'nın Lahey yöneticisi Raza, "Şiilerde var olan

imamat fikrini hariç tutacak olursanız, Sünni İslam'la Şiilik arasında hiç fark kalmaz," demiştir. MK, ilke olarak yerel Şia cemaatini kendi kutlamalarına genellikle davet etmektedir.

Hareketin sekterlik karşıtı mesajı bir adım daha öteye gider ve böylece diasporanın yanı sıra Pakistan'daki ulemanın da geleneksel konumlarına meydan okumuş olur. Peygamber'in, gelenekselciler açısından sekterliklerine kılıf olarak gördükleri ünlü hadisine göre, "[Peygamber dedi ki,] İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya bölündüler; benim ümmetimse yetmiş üç fırkaya. Biri dışında hepsi ateştedir. Naci olan (kurtuluşa eren) o bir fırka ise cemaattir." Sonradan çeşitli tarikatlar, diğer bütün tarikatların ebediyen lanetli olduğunu ima ederek sadece kendilerinin o tek "fırka-i naciye" olduklarını iddia etmiştir. MK daha az dışlayıcı bir diskur benimsemiş olup aynı hadiseye farklı bir yorum getirmektedir. Lahey'deki bir toplantıda MK ulemasından İmtiaz Ahmed, Peygamber'in çoğu Müslüman'ın delalete düşeceği kehanetinde bulunmuş olduğu biçimindeki yaygın görüşe karşı çıkmış ve "73 fırka sayısı(nın) sadece bir 'kesret'e (çokluğa) işaret ediyor (olduğunu)" ve kendi grubu dışında kalan tüm Müslümanları lanetlenmiş saymanın hiç anlamı olmadığını ileri sürmüştür.

Sekterlik konusuna gelince, Hollanda'daki MK uleması çeşitli tartışmalı konularda daha uzlaşmacı bir tutum almaktadır. Örneğin, MK ulemasının bazı üyeleri erkeklerin namaz sırasında başlarını örtmelerinin zorunlu olmadığını söyler.[3] Argümanlarını örf kavramı temeline oturtmaktadırlar: Eğer bir grup Müslüman belli bir eğilimi benimsemişse, bu zararlı bir şey değilse ve şeriata zarar vermiyorsa, onu benimsemekte bir beis yoktur. Bu gibi durumların geleneksel Barelvi uleması tarafından çoğunlukla kabul görmeyişi önemlidir.

Ulema ve gençlik

İkinci kuşağın yukarıda tartışılan konularla karşılaştığı durumlara bakmak ilginç olabilir. MK ulemasının öğretilerini İslami-

3 Lahey'deki MK imamı Ahmad Raza'yla 6 Temmuz 2002 tarihli röportaj.

yet algılarına ne kadar yansıtıyorlar? Bu ilişkinin doğası nedir? MK içindeki gençlerin kullandıkları farklı kaynaklardan ne tür İslam görüşü veya İslami bilgi edinebiliyoruz? Gençlerin desteklemeye çalıştıkları Müslüman liderliğin doğası nedir? Bu bölümde bu ve ilgili sorulara çeşitli MYL üyeleriyle yaptığım tartışmalar ve hareketin organize ettiği dinî seanslarda edindiğim izlenimler temelinde cevap vermeye çalışacağım.

Bu sorulara etnografik bir cevap vermeye girişmeden önce MK gençliğinin çıkmazını Avrupa'daki Müslüman gençlik hakkındaki araştırmalara oturtmak istiyorum. Bu bağlamda bireyselleşme ve otorite tartışması konularına özel önem vermekteyim. Avrupa'daki ikinci kuşak Müslümanlara ilişkin araştırmalar arasında en temel konu, göç sürecinin bir sonucu olarak bir "mola" veya bir "kopuş" yaşandığına vurgu yapılarak dinî uygulamaların bireyselleştirilmesiyle ilgilidir (Roy 1999, 2004; Cesari 2003). Örneğin Cesari, Avrupa'daki ve anavatandaki Müslüman uygulamalar arasındaki "Batı'da doğmuş veya orada eğitim almış kuşaklarda görülen İslami kimlik dönüşümleri"nin sonucu olan "temel kopukluğu" gözlemektedir. Bu değişiklikler bir "sekülerleşme süreci"ni kapsamakta, dolayısıyla "İslam'ı özel alana" yeniden konuşlandırmaktadır. Bundan ötürüdür ki, Batı'daki demokratik toplumlara katılımlarının bir sonucu olarak, Müslüman azınlık gruplarının sosyal adaptasyon süreci, genç göçmen kuşağı arasında "klasik dinî kalıplar" içinde –örneğin camiye, imama yönelim vs.– bir sapmaya yol açmıştır (Cesari 2003: 260).

Avrupa bağlamında Müslüman uygulamaların bireyselleşmesi üzerine yürütülen araştırmalar dinî uygulamalarda bir dönüşümü açığa çıkartmaktadır; ancak bu dönüşümü "sekülerleşme"ye yönelik bir gelişme olarak yorumlamak abartıdan başka bir şey değildir. Bazı gözlemciler Batılı toplum tarafından teşvik edilen bireyselleşme ile geniş ailelerde kök salmış kolektivite arasındaki sürekli gerilim hakkında yorumlarda bulunmuşlardır (Cressey 2002: 48). "Müslüman tebaanın bireyselleşmesi" üzerine gerçekleştirilen incelemeler, "söylemsel bir gelenek olarak İslam" çerçevesini benimsemiş din âlimleri tara-

fından hayli eleştirilmiştir (Asad 1986). Bu âlimler, söz konusu incelemelerin sözünü ettiği "parçalanma" iddiasını –bu "gelenekler", "başlangıçlarından beri [...] sürekli dahilî müdahaleler" altında olduğu için– tarihsel anlamda "gelenekte reform" sürecinin bir parçası olarak görmektedirler (Amir-Moazami ve Salvatore 2003: 55).

Ben, MK içindeki ve daha büyük Barelvi geleneği karşısındaki kuşaklar arası tartışmaları Barelvi İslamı dahilindeki bir "iç reform"un parçası olarak incelemenin yararlı olduğuna inanıyorum. Pakistan'da olduğu gibi geleneksel İslamiyet'ten bir kopuş olduğunu varsaymaktan çok, yeni sosyal ve siyasi şartlar karşısında geleneğin iç dinamiğine yoğunlaşmaya çalışıyorum. Bunu akılda tutarak, MK'nın yeni bağlam içindeki adaptasyon sürecini inceliyorum. Sonraki sayfalarda, yaşlılardan ne kadar farklı olduklarını, dinî otoritelerine yönelttikleri yeni soru ve taleplerin ne olduğunu ve MK'nın dinî liderliğinin bu beklentileri ne kadar karşıladığını görmek için MK gençliği arasında yürütülen tartışmaları ele alacağım.

Başlıca haber kaynaklarımdan biri, Rotterdam'daki Minhac Gençlik Birliği'nin başkanı seçilen, Sayid dediğim delikanlı. Sayid, Hollanda'da doğmuş; babası Hindistan'dan gelmiş ve bölgesel Surinam camisinde imam olmuş. Sayid, babasının kuşağına mensup geleneksel ulema üzerinde yorumlarda bulunuyordu:

> Eğer [geleneksel] bir camiye gidersen, kendini oradaki ulemadan o kadar uzakta bulursun ki senin için önemli olan pek çok şey hakkında, içinde yaşadığın toplumla nasıl ilişki kurman gerektiği hakkında konuşamazsın.

Geleneksel camilerin çoğunda tartışılan konuların doğasıyla ilgili olarak ise şöyle diyordu:

> Oraya camide ders almaya gidiyordun; sosyal konulara değil [sadece] dinî ayinler konusuna vurgu yapılıyordu hep. Oruç, salat hakkında ve İslamiyet'te nelere izin olduğu veya olmadığı hakkında bilgi ediniyordun, fakat birinin başka insanlara na-

sıl davranması gerektiğine, İslami normlara ve değer kalıplarına hiç dikkat edilmiyordu. Ancak MK camilerinde bu konular çok daha fazla tartışılıyor.[4]

Başlangıçta Sayid'in MK camilerinin *fuzla*'sı hakkında çekinceleri varmış; "geleneksel" ulemadan farklı olmamalarından korkuyormuş. "Gençler için yapılan bir haftalık hadis kursu için Rotterdam'daki MK camisine ilk gittiğimde, imama şüpheyle bakıyordum," diyordu. "Belki de, gençlerin sorunları hakkında pek bir şey bilmediğini düşünüyordum. Avrupa toplumuna dair bilgisi pek olmayabilirdi." Oysa, imamın sadece İslami bilimlerde iyi bir temeli olmakla kalmayıp gençliğin Hollanda toplumundaki sorunlarının da farkında olduğu belli olmuş kısa zamanda. Bundan dolayı Sayid, gençliğin onu dinlediğini görmüş. İmamla tartışılan şeylere örnek vermeye gelince şunları anlattı bana:

> Geçen hafta birisi internette chat'leşme konusunu, kızlarla chat'leşip chat'leşemeyeceğimizi ve evlenmeden önce kadınlarla buluşup buluşamayacağımızı sordu. Anne babalar genelde buna izin vermiyorlar, ama imamın söylediğine göre İslamiyet'te, evleneceğiniz bir kızla konuşmak, ayrıca internette onunla chat'leşmek caizmiş, yeter ki belli sınırlar içinde kalsın.

Burada önemli olan, MK gençlik toplantılarının "İslami" doğası hakkında gençlere çoğunlukla ilham veren şeyin farklı konuları açıkça tartışabildikleri atmosfer olmasıdır. Sayid'in sözcükleriyle, "[Bu bir araya gelişlerde] her konuda tartışabilirsin ve her şeyi açık seçik konuşabilirsin. Gençliğin en sevdiği şey, onlara değer verildiği duygusu. İslamiyet bu tartışma özgürlüğünü veriyor fakat anne babalarımız ve geleneksel cami imamları bunu yasaklıyor."

MK imamları bu toplumda gençlikle nasıl ilgilenilmesi gerektiğini iyi bilmekteler. Rotterdam'daki MK camisinin imamının söylediklerine göre:

---

4 Sayid'le (takma adı) 30 Kasım 2002 tarihli röportaj.

> Yaptığımız şey "pak" bir iklim yaratmak; çünkü buradaki gençler etraflarındaki her şeyi adaba aykırı buluyorlar. Bu şeyler akıllarına takılıyor; velhasıl tüm bunlardan kurtulabilecekleri bir yer olmalı.[5]

MK gençlik toplantıları hakkındaki bir başka önemli nokta da, tartışmalar sırasında referans noktasının hep Hollanda toplumu olmasıdır. Sayid bu konuya oldukça olumlu yaklaşıyor:

> Dinî liderlerimiz bize Hollanda toplumunda nasıl yaşamamız gerektiğini anlatıyorlar; bir Pakistanlı veya Hintli'nin bakış açısından değil, Hollanda toplumunun realiteleri açısından bakıyorlar meseleye. Batı veya Hollanda, İslamiyet'te de mevcut bazı değerlere sahip. Yani Hollanda toplumunu düşman gibi görmek değil, örnek almamız gerektiğini anlatıyorlar bize. Bu gençlik için güven telkin edici oluyor.[6]

Bu tür gözlemlerin önemi, geleneksel ulemanın, çoğu da genç olan müritlerinin yeni ortamlarda karşılaştıkları sosyal konulara yanıt veriyor olmasıdır. Yeni bağlamlardaki bu tür yanıtlara olan ihtiyaç Avrupa'daki geleneksel Müslüman otoriteye bir tür meydan okuma olarak görülmelidir. Geleneksel otorite kalıplarının ortadan kalkması yerine, bu gözlemler, bu kalıpların yeni ortamlara uydurulmasıyla birlikte varlıklarını sürdürdüklerine de işaret etmektedir (bkz. bu kitapta van Bruinessen'in kaleme aldığı bölüm).

Yeni Müslüman aydınlar

Minhac gençliği arasındaki tartışmalar aynı anda hem Müslüman hem de Hollandalı olmanın ne demek olduğuna ilişkin yeni bakış açılarını yansıtmaktadır. Bu tür tartışmalar, hareket içinde, kuşaklar arası fark ve çatışmalara yol açan bazı sonuçlar da doğuruyor. Minhac gençliği ile esas MK örgütü arasındaki ihtilaflardan biri, MK'nın hadis oturumları sıra-

5 Rotterdam'daki MK imamı Zubair Ahmad'la 8 Ekim 2003 tarihli röportaj.

6 Sayid'le (takma adı) 30 Kasım 2002 tarihli röportaj.

sında Minhac gençliğinin kız-erkek karışık bir araya gelişlerine itiraz ettiğinde ortaya çıkmıştır. Bu olay, daha önce de belirtildiği gibi, MK'nın birinci kuşağının tüm gençlik etkinliklerinin kendi gözetiminde olmasını istediği biçimindeki ikilemi yansıtmaktadır. Ancak bu sadece bir kontrol sorunu değildir. Buna ek olarak, iki kuşağın İslamiyet'e ve Hollanda toplumundaki konumlarına nasıl baktığı sorunudur. Birinci kuşak bu tür hadis oturumları sırasında karma bir şekilde bir araya gelişleri "sorunlu" bulurken, gençler bu biçimde bakmıyorlar, bu tür bir araya gelişlerle devam ettikleri karma okullar arasında bir fark görmüyorlar. Açıkçası MK içindeki iki kuşak arasında bir kültür çatışması veya bir kuşak farkından söz edilebilir, fakat bunu –yeni bağlamın getirdiği zorlamalar sebebiyle ortaya çıkan– dinî uygulamalardaki bir "kopuş" olarak görmekten kaçınılmalıdır. Bu "kopuş" kavşağında, literatürde İslami uygulamaları yeni ortamlarda yeniden betimleyen "yeni Müslüman aydınlar" (Eickelman ve Piscatori 1996) olarak tanımlanan yeni vaizlerin yeni bir entelektüel çabasının ortaya çıktığını görüyorum.

Bu yeni vaizler daha önce tanımlanan "iç reform"un temel taşı ve aynı zamanda –Avrupa'daki İslam'ın en önemli göstergesi olarak– İslami eğitimi cami alanı dışına çıkartma hamlesinin ardındaki motordurlar. Genel olarak, bu yeni kendinden menkul genç vaizler Avrupa okul sisteminde eğitim görmüş olup dinî konularda çoğunlukla kendi kendilerini yetiştirmişlerdir. Minhac gençliği açısından, örgütün arkasındaki asıl figür niteliğindeki Tasneem Sadiq, Avrupalı toplumlardaki bu "yeni İslam vaizleri"ne tipik bir örnektir. Ebeveynleri Pakistan'dan gelmesine karşın Tasneem Sadiq Hollanda'da doğmuş ve büyümüş. Uzun yıllardır MYL'nin başkanı ve şimdilerde MK gençliği için akıl hocalığı yapıyor. Lahey'deki bir Pakistan-Surinam camisinde özel dinî eğitim almış. Daha sonra Leiden Üniversitesi'nde Arapça öğrenmiş ve Rotterdam İslam Üniversitesi'nde İslami bilimler eğitimi görmüş. Bunun dışında, İslami bilgisinin kaynaklarını MK'nın külliyatı ve görsel-işitsel malzemeleri oluşturuyor. Sadiq, kendisi gibi yeni vaizler açısından vazge-

çilmez bir İslami bilgi kaynağı olan interneti de sıklıkla kullanıyor (27 Şubat 2004 tarihli röportaj).

Sadiq, eskiden Lahey ve Rotterdam'da MYL için Felemenkçe haftalık hadis oturumları organize ediyordu. Şimdiyse, bu oturumları Lahey Teknik Yüksek Okulu'ndaki İslam Derneği vasıtasıyla organize ediyor. Ayrıca Minhac'ın Felemenkçe webforumunda (Minhaj.nl) tefsir hakkında bir tartışma sütununu yönetiyor. Cami dışında, bu gençlik grubu için İslami bilgilerin temel kaynağı bu hadis oturumlarıdır. Mevcut MYL üyelerinin büyük bir kısmı harekete bu bir araya gelişlerden sonra katılmışlardır.

Felemenkçe yürütülen bu toplantıların doğası son derece demokratik ve tartışmalara önayak olucu niteliktedir. Bir konunun kısa bir sunumu yapıldıktan sonra insanlar bu konuya ve günlük yaşamlarına ilişkin her türlü şeyi tartışmakta özgürdürler. Lahey'deki MYL Başkanı Ashraf Ashrafi, bu bir araya gelişlerde ortaya saçılan bilgileri tanımlarken şunların altını çiziyor:

> Geleneksel anlamda, vaizlere yol göstermek istersen bir karış sakalın olmalı, derler. Halbuki ben, Minhac'da vaizlere yol gösteren kısa sakallı insanlar gördüm. Ve bu tür konularda Tasneem Sadiq beni tatmin edecek cevaplar verdi.[7]

Bu bir araya gelişlerdeki tartışmalar her zaman Hollanda toplumunu referans noktası olarak almaktadır. Sayid'in sözcükleriyle:

> Bütün vurgu, biz gençlerin bu toplumda İslam'ı nasıl izlememiz gerektiğindedir. İslamımızı bu toplumla nasıl uzlaştırabiliriz veya onu bu topluma nasıl uydurabiliriz? Pakistan veya Hindistan'da olup bitenler hakkında çok az konuşma oluyor. Peygamber'in dönemi örnek alınıyor, fakat İslamiyet'in vurguladığı değerlerin çağdaş Hollanda ortamında nasıl uygulanması gerektiğine daha fazla eğiliyoruz.

Lahey'deki İslam derneği, MYL tarafından ana örgüt MK ile farklılıklar belirginleşmeye başladıktan sonra kurulmuştur. Bu

7 Ashraf Ashrafi'yle 30 Kasım 2002 tarihli röportaj.

dernek, fiilen Tasneem Sadiq'in bir buluşuydu ve Sadiq onu iki haftada bir tefsir oturumu gerçekleştiren bir platform olarak kullanmakta. Bir tefsir oturumunda kız-erkek karışık ortalama kırk öğrenci bir araya geliyor. Her oturumda Kuran'dan bir bölüm veya bir bölümün bir kısmı ezberden okunup tercüme ediliyor ve ardından Sadiq tarafından, Power Point kullanılarak ayet ayet tefsir yapılıyor. Sadiq bu amaçla, Tahirul Qadri'nin eserleri de dahil olmak üzere, Güney Asyalı Barelvi din adamlarının tefsir eserlerini kullanıyor. Ancak, Kuran kaynaklı tefsir'lerini, dinleyenleri açısından kolay anlaşılır olsun diye bağlam içinde kullanıyor. Örneğin, "Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi" (93:07) ayetinin tercümesini yorumlarken, Sadiq bu tercümeyi önce doğru tercümenin "(Allah aşkını) ararken doğru yolu göstermedi mi?" olduğunu söyleyerek eleştirir, ardından ekler:

> Bu ayet, Peygamber Hira mağarasında tefekkür ettiği sırada indi. Peygamber'in arayışta olduğuyla ve neyi aradığıyla ilgiliydi bu. Arzuları neydi? Siz gençlerle benzer bir durumdaydı, yaşamı keşfetmeye çalışıyor, anlamı üzerine sorular soruyordu. Cevapları ona İslam verdi. Ve sizler de, eğer İslam'la iştigal ederseniz, namazınızı kılarsanız, yaşamınızda sükûneti bulursunuz. Gençlik, arayış içinde olduğunuz bir safhadır; yaşam hakkında sorular sormanız daima iyidir. İyi nedir, kötü nedir? Herkes bu safhadan geçip gider.

Bu tür öze dönük cevaplar Batılı eğitim sisteminde öğretilen metinlere dönük düşünsel tavrın ürünü gibidir. Ancak, bu kendi kendini yetiştirmiş yeni aydınlara duyulan ihtiyaç, gençler kuşku ve sorularına geleneksel ulemadan karşılık alamadıklarında daha da artmaktadır. Sadiq'in ulemayla olan ilişkisi bu durumları açığa çıkartıyor. Örneğin, yıllar önce tıp okurken geleneksel bir âlim'e danıştığını hatırlıyor. "Kendisine AIDS hastaları hakkında ne düşündüğünü sormuştum. Cevabı, bu kişilerin günahkâr oldukları ve yerlerinin cehennem olduğuydu. Hemen kaçtım oradan ve bir daha da kendisine hiçbir şey sormadım." Sadiq geleneksel ulemayı zihinsel sekterlikle suçluyor.

Geleneksel ulemayla yeni vaizlerin arasındaki farklar meşruiyet ve otorite konularında karmaşık sorular içermektedir. Geleneksel ulemayı MYL gibi gruplara bağlı yeni vaizlerle kıyaslayan geleneksel bir din adamı şöyle der: "Bunlar kendilerini birkaç kitap okuduktan sonra İslam uzmanı sayan şarlatanlar. Tam bir tıbbı eğitim almadan doktor olduğunu iddia edemezsin, değil mi? Aynı şekilde, bir din âlimi de kendine âlim demeden önce belli bir süre İslami eğitim görmeli." Öte yandan, Sadiq'in MK *fuzla*'sıyla ilişkileri de karmaşık. Camideki namaz liderleri ve cemaatin ruhani rehberleri olarak rol ve otoritelerini tartışmıyor. Ancak, iş gençliğe dinî ve uygulamalı rehberlik yapmaya gelince, epey avantajlı duruma geçiyor. Bu durum yeni aydınlara cami ve medrese gibi geleneksel mekânlar dışında örgütlenmede ve daha geniş bir alanda rol oynamada genç müritlerin potansiyelinden yararlanma imkânı vermektedir. Bu bağlamda, yeni Müslüman aydınlar kendilerini tam anlamıyla ortaya koyuyorlar.

Yeni dinî alanlar

Çoğunlukla MYL'ye ait çeşitli MK yetkilileriyle yaptığım görüşmelerde, her yıl Peygamber'in doğum gününde gerçekleştirilen Mevlit Kandili'ni çok önemli bir olay olarak gördükleri açığa çıktı. On yıldan fazla bir süredir etkinlikleri gerçekleştiren MYL, başta Türk ve Faslı olmak üzere farklı yerel Hollandalı Müslüman örgütlerle işbirliği arayışına girmiş. Bu örgütler bazı müşterek unsurlara sahip: Hepsi de ağırlıklı olarak Peygamber'in şahsına sevgi ve bağlılığı vurgulayan "popüler" Sufi geleneklerin takipçileri. Pek çok çağdaş Müslüman ülkede, modern anlamda Mevlit kutlaması, Hıristiyanların Hz. İsa'nın doğumunu kutladıkları gibi resmî bir statüye sahiptir. Diasporadaysa, sıklıkla hayır kurum ve derneklerinin meşgul olduğu bir olaydır ve reformcular bu kutlamalarla bütünleşmiş uygulamaların çoğunu onaylamadıkları ve bunların esasen İslami nitelikte olmadığını ileri sürdükleri için, Mevlit Kandili'yle daha çok geleneksel kurum ve derneklerin meşgul olduğunu saptıyoruz.

Geçtiğimiz yıllarda, MK gençliği Mevlit Kandili'ni organizasyon komitesi olarak Al-Hidayah adını kullanarak gerçekleştirmiştir. Al-Hidayah, MK müritleri için, Allama Tahirul Qadri'nin hayır dualarını alan çeşitli etkinlikler düzenleyen Büyük Britanyalı örgütün adıdır. Britanya MK örgütünden bağımsız olmasına rağmen, Hollanda'daki MK, ideolojik bağlantısını göstermek amacıyla Al-Hidayah adını benimsemiştir. 2007 yılında etkinlik Rotterdam'ın Zuidplein Tiyatrosu'nda gerçekleştirilmiştir. MK'nın daha büyük olan Britanya şubesinin etkisi sadece organizasyon komitesinin adında görünür olmakla kalmamış, programın içeriğiyle konuşmacı listesinde de iyiden iyiye kendini göstermiştir. Ancak, etkinliğin serbest ve karnavala benzer havası Hollanda'daki MK gençlik kültürüne özgüydü, kızların ve diğer etnik kökenli gençlerin katılımları Britanya'da olduğundan daha yoğundu. Şenlik havası salondan sokaklara yayılırken, MK üyeleri yoldan geçenlere üzerlerinde Mevlit'le ilgili metinler olan çiçekler dağıtıyorlardı. Salonun giriş kapılarında insanları yeşil-turuncu giysiler giymiş kızlar karşılıyordu. Olay, rengârenk geleneksel giysiler içindeki çok sayıda çocuk ve kadına özellikle çekici gelmişti. Britanya'dan gelmiş konuşmacıların bazılarının itirazlarına rağmen, kadın-erkek karışık bir oturma düzeni vardı.[8]

Bu toplantının en belirgin özelliği organizasyon ve katılım süreçlerindeki çokkültürlü yapıydı. Yerel bir Faslı müzik grubu etkinliği Kaside-i Bürde ile açmıştı.[9] Bu kasideyi Sadiq'in Peygamber'in yaşamını anlattığı kısa bir konuşma izlemişti. Britanya'da MK gençlik koordinatörü olarak görev yapan Ramadan Qadri ve eski müzisyen Cat Stevens, yeni adıyla Yusuf İslam tarafından yönetilen Londra'daki İslam okulunda öğretmenlik yapan İmam Abu Bakir Sudani olmak üzere Britanya'dan davet edilen iki konuk konuşmacı vardı. Sözü edilen konukların hafif özeleştiri ve mizahla harmanlanmış konuşmalarında kullan-

8 MK'nın Büyük Britanya'daki gençlik aktivitelerinin koordinatörü Ramadan Qadri (16 Ekim 2006 tarihli bir görüşmemizde) bana, Hollanda'daki etkinliklerin kadın-erkek karışık olmasına karşı olduğunu söyledi.

9 Kaside-i Bürde, 13. yüzyılda Mısırlı İmam-ı Busayri tarafından yazılmış bir kasidedir.

dıkları rahat üslup izleyenlerin hoşuna gitti. Konuşmaların ardından ABD vatandaşı Filistinli bir stand-up komedyeni sahneye çıktı; Britanyalı Shaam grubu da bir ilahi söyledi.

Görüştüğüm Minhac Gençlik Birliği üyeleri Mevlit Kandili kutlamalarının MK'nın Hollanda'daki önemli başarılarından biri olduğunu tekrarlayıp durdular. Etkinliğe egemen olan ve "tam anlamıyla İslami" buldukları "sevgi ve kardeşlik havası"nı vurguluyorlardı. Çokkültürlü katılım, özgürce ve kadın-erkek karışık bir araya geliş ve farklı kuşaklardan katılımcılar arasındaki içten ve açık ilişkiler, hepsi birden bir *leuke sfeer* (hoş hava) oluşmasına katkıda bulunmuştu. Kutlama, gençler açısından, kontrol altındaki sosyal normların dışına çıkabilecekleri ve kültürel kimliklerini rahatça açık edebilecekleri bir fırsattı. Mevlit Kandili, İslamiyet'in Avrupa toplumlarında kamusal bir rol oynama talebini besleyen, dinî kimliklerin açığa çıkartıldığı yeni bir formdur. Dinsellik formuyla birlikte geleneksel cami alanı dışına çıkış, Batı toplumlarındaki hem kamusal hem de özel alanın yerleşik sınırlarına meydan okumaktadır. Dahası, bu tür kutlamalar devletin kültürel ve ulusal sınırları içinde hapsolmuş kalsa bile, çeşitli ulus ötesi İslami etkilere karşılık olarak gelişmektedir (Bowen 2004).

Ulus ötesi bağlantılar

Diasporadaki İslam, modern iletişim araçları sayesinde çok çeşitli ulus ötesi bağlantılar üzerinden "anavatan"la her zaman bağlantı içindedir. MK'ya gelince, hareketin kurucusu Tahirul Qadri her yıl Pakistan dışındaki hareket merkezlerini ziyaret etmektedir. MK, aynı zamanda, üniversitesinden ve yakın geçmişte kurulmuş Klasik ve İslami Araştırmalar Enstitüsü'nden (ICIS) sürekli olarak konuk öğretim üyesi veya *fuzla* sağlama imkânına sahiptir. Diğer taraftan diaspora kökenli MK üyeleri Lahor'daki MK merkezinde fevkalade hoş karşılanırlar; bunun bir nedeni de, elbette ki mali durumlarıdır.

MK, diaspora Müslüman cemaatlerinin dinî ihtiyaçlarının önemini epey önceden idrak etmiştir. Pakistan dışındaki

ilk merkezini 1984 yılında Danimarka'da kurmuştur. Tahirul Qadri şu anda pek çok Batı ülkesinde kurulu bulunan MK merkezlerini düzenli olarak ziyaret etmektedir. MK müritleri bu ziyaretleri dört gözle beklemektedir ve onun gelmesini büyük bir nimet ve bir aydınlanma fırsatı olarak görürler. 2003 Haziranı'nda, farklı Avrupa ülkelerinden müritlerin davet edildiği yıllık Avrupa MK toplantısı Paris'te gerçekleştirildi. Qadri, fotoğraf çekimi sırasında, harekete yeni katılanların yanında durmalarını istedi ve onların MK'nın Avrupa'daki yeni "yıldızlar"ı olduklarını söyledi. Bunun ardından, ateşli bir konuşma yaptı ve Peygamber'in İslamiyet'i kabul etmeyen amcası Ebu Leheb'in öyküsünü hıçkırıklar içinde anlatmaya başladı:

> Peygamber efendimizin bir yoldaşı Ebu Leheb'i öldükten sonra rüyasında görmüştü. Ebu Leheb kendisine "Peygamber'in cehennem hakkında bize söylediklerinin hepsi doğru,' demiş. Ben, şimdi, amellerime bakıyorum da, Allah'ın beni Kıyamet Günü affedeceğine inanmıyorum. Lakin önümde oturan sizlere güveniyorum. Aranızdan birisinin beni o gün tanıyacağını ve Allah'tan beni affetmesini isteyebileceğini ümit ediyorum.

Bu duygulu sözcükleri dinleyenler gözyaşlarına boğuldular. Bir ıstırap göstergesi, ahiret korkusu ve dinî huşu anlamına gelen ve zaman zaman yüksek seslere ve kontrol edilemez düzeye ulaşan toplu ağlamalar Sufizmde güçlü bir gelenektir. Ancak, bu olayda Qadri'nin, müritlerinin yaşamlarındaki merkeziyetinin güçlenmesine de yarıyordu. Orada bulunanların çoğu için Qadri, evden biri gibi olmuş durumda: Aynı zamanda bir pir, siyasî bir lider ve resmini misafir odasına gururla asacağınız popüler bir kahraman. Benzer şekilde, onun video-vaazının da mutlaka izlenmesi gerekiyor, çünkü Qadri bu videoda uygun yaşamın yollarını gösteriyor.

Batı ülkelerindeki bazı gençler açısından Qadri'nin özel dinî çekiciliği, gençlerin "iki kültür arasında" büyümelerinin getirdiği uçurumda köprü oluşturma niteliğinden gelmekte. Yukarıda adı geçen Tasneem Sadiq, Qadri'nin kendisi için taşıdığı anlamı gayet açık bir biçimde anlatıyor. Dine ilgi duyma-

ya başlamış ve Erasmus Üniversitesi'nin tıp fakültesine kaydolmuş olduğu zamanlardan bahsederken taşıdığı duyguları şöyle aktarıyor:

> İki dünya arasında her zaman büyük bir uçurum vardır. Bir çevreden öğrendiğim şeyi öbüründe tatbik etmem imkânsızdı. Medresede öğrendiklerim, Kuran ve hadis, sadece "ölü İslam" idi. Evde dışarıda olduğumdan farklıydım. Evde bu adap havası varken, dışarıda arkadaşlarınızla şakalaşırsın vs. Bendeki bu uçurumu kapatan, evdeki ve dışarıdaki hayatta, İslamı'nla yapacağın çok şey olduğunu bana öğreten Allama Qadri oldu. Benim için, teoriyi pratiğe, "yaşayan İslamiyet'e" döken kişidir o.

Bazı gençler buna "İslamiyet'in pratik sunumu" diyorlardı – Qadri bu gençlere İslami öğretileri Batı toplumlarında uygulamaya sokmaları gerektiği şekilde tanımlıyordu.

Manevi, fikrî ve örgütsel meselelerin yanı sıra, Qadri'nin Avrupa'da yaptığı geziler Pakistan'daki MK projelerine fon sağlanmasına da yaramaktadır. Ulus ötesi ağ oluşturmanın bu yönüne, MK'nın diaspora Müslüman cemaatlerini hareketin Pakistan'daki dinî, eğitsel ve sosyal aktivitelerine bağışta bulunmaya ikna ettiği bir "ters bağlantı" denebilir. MK'nın, bu amaca hizmet için bu konularla ilgilenen özel bir "Dış İlişkiler Müdürlüğü" var. MK'ya bağlı siyasi parti Pakistan Avami Tehrik için 2002'deki seçim programının hazırlanmasına bazı mülteciler de yardımcı oldular ve onların büyük bir kısmı seçim kampanyalarında yer almak üzere Pakistan'a gitti.[10] Aynı şekilde, özellikle yüksek öğrenimleri için Avrupa ülkelerinden Pakistan'a gelen Müslüman gençlerin eğitimine yönelik Klasik ve İslami Araştırmalar Enstitüsü (ICIS) kuruldu. Geri döndükten sonra bu gençlerin araştırma çevreleri örgütlemeleri ve dinî bilgi yaymaları beklenmektedir. Bu mezunlardan Hollanda kökenli olan biri Dublin'de yeni kurulan MK merkezini işletmektedir şimdilerde.

10 Pakistan günlük gazetesi *Dawn*, 16 Eylül 2002.

Sonuç

Minhac-ül Kuran hareketindeki İslamiyet anlayışına ilişkin pek çok farklı süreç ve temayı tanımlamaya çalıştım. Hareket, Pakistan kökenli olup Güney Asya'daki Barelvi olarak da bilinen popüler dinî geleneğe aittir. Ancak MK hareketi, Barelvi geleneğini anti-sekter bir imaj sergileyerek daha kapsayıcı ve uyumlu bir yönde dönüştürmüştür. Bu arada, en önemli kurumu olan Lahor Minhac-ül Kuran Üniversitesi de hareketin mesajını yayma konusunda coşkulu yeni bir ulema türü yaratmaktadır.

MK, Hollanda da dahil olmak üzere Batılı ülkelerde yaygın, ulus ötesi bir harekettir. Pakistan kökenli olan bu örgüt, Pakistanlı diasporası arasında bayağı güçlü bir tabana sahiptir. Ancak, dinî mesajının kapsayıcı yapısı sayesinde artık kendisini diasporayla sınırlamıyor, birinci ve ikinci kuşak diaspora Güney Asyalılarının bakışlarındaki farkları göz önüne alarak kaygılara farklı yaklaşıyor. Bu amaçla, gençler ve kadınlar için, özerk olarak hareket eden ayrı kanatlar gelişmiş durumdadır.

MK dinî diskurunun kapsayıcı yapısı, hareketin Avrupa bağlamında yeni yüzünü belirlerken bile, farklı göçmen kuşaklarına aynı ölçüde çekici gelmektedir. Hareketin anti-sekter yaklaşımı, kendi ülkelerinde sekterliği iliklerinde hisseden ve azınlık konumları nedeniyle İslamiyet'in evrensel mesajına kapılan birinci kuşak göçmenlerin ilgisini çekmektedir. Hareket, aynı zamanda, cemaatin eylemlerinde aktif bir biçimde yer alma, böylece itibarlarını artırma fırsatı da vermektedir onlara.

Allama Tahirul Qadri'nin karizmatik kişiliği hareketin farklı müritlerinde farklı anlamlar uyandırmaktadır. Qadri dinî bir liderdir, bir reformcudur, ruhani bir liderdir ve sanki ev halkının bir üyesiymiş gibi duran kahramandır. Hareketin manevi ve örgütsel ivmesinin sürekliliğini korumak için düzenli olarak diaspora cemaatlerini ziyaret etmektedir.

MK gençliği açısından Allama Qadri dinî bir rehber ve reformcudur. Fakat gençleri MK'ya çeken şey Allama Qadri'nin kişiliğinin ötesinde bir şeydir. Hareketin *fuzla*'sı, anne babala-

rının kuşağına mensup ulemanın tersine, ulemayla "sıradan" Müslümanlar arasındaki geleneksel ilişkiyi seyreltip dinî bilgiyi daha "etkileşimli" bir şekle büründürmektedir. Camiyi dinî aktivitelerinin merkezine yerleştiren birinci kuşağın tersine, Müslüman Avrupalı gençlik açısından MYL'nin düzenlediği Mevlit Kandili gibi etkinlikler, dinî sadakatlerini ifade etmek için çok önemli bir kamusal alan olarak görülmektedir. Bunun gibi etkinlikler sayesinde dinlerini yerel sosyal bağlama oturtmanın yollarını aramaktadırlar.

KAYNAKÇA

Ahlberg, Nora (1990) *New Challenges, Old Strategies: Themes of Variation and Conflict among Pakistani Muslims in Norway,* Helsinki: Finnish Anthropological Society.

Alavi, Hamza ve Halliday, Fred (der.) (1987) *State and Ideology in the Middle East and Pakistan,* Londra: MacMillan.

Amir-Moazami, Schirin ve Salvatore, Armando (2003) "Gender, Generation and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe", Stefano Allievi ve Jørgen S. Nielsen (der.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe,* Leiden: Brill, s. 52-77.

Asad, Talal (1986) "The Idea of an Anthropology of Islam", Occasional paper, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Bowen, John R. (2004) "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 30 (5): 879-894.

Centraal Bureau voor de Statistiek (2006) *A llochtonen per Regio naar Herkomstgroepering: Pakistan,* Voorburg/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek.

Cesari, Jocelyne (2003) "Muslim Minorities in Europe: The Silent Revolution", John L. Esposito ve Francois Burgat (der.) *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe,* Londra: Hurst, s. 251-269.

Cressey, Gill (2002) "Followers of Tradition, Products of Hybridity, or Bearers of Change: British Pakistani and Kashmiri Young People", *Sociale Wetenschappen,* 45 (2): 44-60.

Eickelman, Dale F. ve Piscatori, James (1996) *Muslim politics,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Geaves, Ron (2000) *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity,* Cardiff: Cardiff Academic Press.

Metcalf, Barbara (1982) *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900,* Princeton: Princeton University Press.

Nielsen, Jorgen (1992) *Muslims in Western Europe,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rafiq, Mohammad (1996) *Nabigha-i asr (the sage of our time)*, Lahore: Minhajul Qur'an Publications.

Roy, Olivier (1999) *Vers un islam européen*, Paris: Éditions Esprit.

Roy, Olivier (2004) *Globalised Islam: the search for the new ummah*, Londra: Hurst and Company.

Sanyal, Usha (1996) *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmed Raza Khan Barelwi and his Movement, 1870-1920*, Delhi: Oxford University Press.

Werbner, Pnina (2002) *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, Oxford: James Curry.

4

Dinî Otorite, Sosyal Eylem ve Siyasi Katılım*

Paris'teki "Rue de Tanger Camisi"ne dair bir olay incelemesi

VALÉRIE AMIRAUX

Giriş

Fransa veya Avrupa'da faaliyet gösteren başka dinî liderlerle kıyaslandığında, Larbi Kechat Müslüman olmayanlar açısından kesinlikle ünlü biri değildir. Büyük Britanya'da yaşayan adı çıkmış ve aykırı Müslüman aydın Tariq Ramadan veya Paris Büyük Cami'nin (Grande Mosquée de Paris) yöneticisi Dalil Boubakeur gibi adlar Larbi Kechat'tan çok daha fazla bilinmektedir. Kendisi ulusal bir federasyona liderlik etmez ve Fransız Müslüman İbadet Konseyi'nin (Conseil français du culte musulman; bundan sonra CFCM olarak adlandıracağız) kurulmasına yol açan 2002-

(*) Bu bölüm ilk olarak 2003 Mart ayında Montecatini'de yapılan Yıllık Akdeniz Toplantısı'nda tebliğ olarak sunulmuştur. İzleyen aylarda bazı görüşmeciler eklenmiştir, daha önce gerçekleştirilmiş olan ampirik araştırmayı temel almaktadır. Bu özel ibadet mekânının halihazırdaki durumunun güncellenmiş bir tanımı sayılmaz, fakat saha çalışmasının gerçekleştirildiği tarihte (örneğin Kasım 2005 kent ayaklanmasından önce) dinî otoriteyle sosyal eylemin yerel anlamda eklemlenmesine ışık tutabilir. 2003'te sunumu yaptığımda, bu kitaptaki bölümlerde de payı olan ufuk açıcı okur kitlesinin yorum ve eleştirilerinden yararlandım. Onlara ve özellikle de, sözdizimime (syntax) ilişkin aydınlatıcı ve sabırlı yorumları için Martin van Bruinessen'e ve bu metnin önceki versiyonuna ilişkin ince yorumları için de Stefano Allievi'ye teşekkür borçluyum.

2003 tartışmalarında yer almamıştır.[1] Söyleşi programlarına nadiren katılır ve Müslüman dünyada olup biten hakkında basın açıklamaları yapmaz. Bir keresinde, Avrupa'da Müslümanlara yönelik ayrımcılıkla ilgili bir raporu ele almak üzere düzenlediğim bir yuvarlak masa tartışmasının başlarında kendisini tanıtmasını istediğimde bana "Ben sınıflandırılamam," ("Je suis inclassable,") demişti.[2] Paris ve çevresindeki Müslümanlar arasında nispeten popüler olan, aynı zamanda gazeteciler, yerel siyasiler, araştırmacılar ve akademisyenler arasında da iyi kötü bilinen bu adam, görüşüp söyleşi yaptığımız tarihlerde CFCM'nin yaşama geçirilmesiyle birlikte tamamen yeniden şekillenme aşamasındaki *Islam de France* haritasında pek yer alacak gibi değildir.

Cezayir doğumlu Larbi Kechat ihtiyatlıdır ve ön saflar yerine geride kalmayı tercih eder. Yine de, Fransa'da yaşayan Müslümanlarca, ulusal, özellikle de yerel düzeyde çok tanınmış bir kişiliktir. Paris'in kuzeydoğu kısmında yer alan 19. semtindeki Rue de Tanger Sosyal ve Kültürel Merkezi'ne ev sahipliği yapan binanın içindeki caminin imamı olarak bilinir.[3] Genç Müslümanlar arasında tanınırlığı sadece Arapça yerine Fransızca da vaaz verme kararından geliyor gibidir bir ölçüde. Medyada daha fazla yer almasına da iki olay yol açmıştır. İlkinde, 1994 yılında, dönemin İçişleri Bakanı Charles Pasqua, Kechat'ı (yirmi beş kişiyle birlikte) Folembray'da tutuklattırmıştı. Bu insanlar İslamcı militanlıkla suçlanıyorlar ve Batı'ya nefret kusmakla itham ediliyorlardı. Üç hafta sonra Kechat, özellikle çeşitli cemaatlerden çok sayıda aydın ve dinî liderin çabaları sayesinde serbest bırakıldı. Bu olayın ardından, kendisine takılan

1 Kechat'tan, o zamanki İçişleri Bakanı J.-P. Chevènement tarafından 1990'larda başlatılan ve "İstişare" olarak bilinen tartışma toplantısına katılması istenmişti. Kechat'ın katılmayı reddetmesi bağımsız lider imajını güçlendirmiştir. Bununla birlikte, 2003'ün başlarında CFCM'ye yönelik seçimlerin ilk bölümünden önce N. Sarkozy tarafından yapılan ve bakanlıkta bir fikir alışverişi gerçekleştirilmesini amaçlayan davete olumlu cevap vermiştir.

2 www.eumap.org'da İngilizce ve Fransızcası bulunmaktadır; "The situation of Muslims in France", *Monitoring the EU Accession Process: Minority Protection, volume 2: Case Studies in Selected Member States*, OSI, Bükreş, 2002, s. 69-140.

3 Mekân, en yakındaki metro istasyonunun adına atfen Stalingrad Camisi olarak da bilinir.

adla "Mösyö Rektör",[4] Müslümanları ve Müslüman olmayanları, dindar ve dindar olmayan akademisyenleri sosyal sorunlar ve siyasi olaylar üzerine tartışmaya davet ederek, cumartesi öğleden sonraları bu merkezde düzenli olarak seminerler ve konferanslar vermeye karar verdi. Gazetecilerin dikkatini Rue de Tanger'ye yönelten ikinci olaysa, 1997 Martı'nda bir kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan cami saldırısıydı. Polisin yürüttüğü soruşturma sırasında, derneğin bazı üyelerinin ikametgâhlarında, büyük ihtimalle yurt dışındaki İslami örgütlere gönderilmek üzere saklanan büyük miktarda para bulunmasıydı. Kechat'ın aleyhine yapılan son suçlama, güya Irak'a gönderilmek üzere genç Fransız Müslüman gönüllüler toplayan ve köktenci hareketlere karışmış genç eylemcilerin mevcudiyetiyle ilgiliydi.[5] Özetlersek, geçtiğimiz on beş yıl boyunca Kechat ve (cami de dahil olmak üzere) merkezine siyasi ve dinî anlamda gayet sistematik biçimde kuşkuyla bakılmıştır. Dolayısıyla her ikisi de fiilî polis gözetiminin hedefi haline gelmiştir.

Ben bu bölümde, camiyle aynı binada yer alan merkeze, merkezin bölgesel önemine ve Larbi Kechat'ın böylesine popüler bir yerel dinî lider olmasına yol açan olgulara odaklanacağım. Kendisiyle 2000 ve 2004 yılları arasında çeşitli vesilelerle karşılaştım, çoğu kadın olan dostlarından bazılarıyla görüştüm ve cumartesi konferanslarından bazılarına katılarak ortamı gözledim. Ancak caminin (Müslüman veya Müslüman olmayan) ziyaretçileriyle sistematik görüşmelerde bulunmadığım için okuyucuya caminin düzenli katılımcılarının profiline dair bir değerlendirme sunamayacağım.[6] Bu bölümün ilk kısmında, Ke-

4 Kechat hem caminin imamıdır hem de merkezin rektörü. Bu etiketler farklı görevleri kapsayıp farklı vasıfları vurgular. Fransızca *recteur* [rektör] sözcüğü merkezî eğitim yönetimi tarafından bir akademi veya bir üniversiteyi yönetmesi için atanan bir akademiğe işaret eder. Dinî hiyerarşide, bazı kurumsal otoritelere işaret etmek üzere de kullanılmaktadır (amir gibi). Sözcüğün Fransızcada iki anlamı vardır: dinî ve seküler. Günlük konuşmada, o da bir rektör tarafından yönetilen Paris Camisi ile bütünleşmiştir. Fransız bağlamında bir rektör bir caminin imamı veya yöneticisidir.

5 Bkz. bu bölümdeki *filière du 19ème* üzerine gelişmeler.

6 Caminin civarda yaşayan Müslümanlar ve Müslüman olmayanlarca tasviri üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Lejeune 2000.

chat'ın bireysel tarihçesinden çok, kabaca 1970'lerden bu yana merkezin gidişatına odaklanacağım. Bu da, öncelikle dinî otoritenin seküler bağlamda dönüşümüne yönelik bir analize arka plan sağlayacak, ikincisi de dinî derneklere katılımın farklı yollarına dair kapsamlı bir açıklama getirecektir.

Kurgu

Kechat'ın tam ve ayrıntılı bir biyografik resmini çıkartmak gibi bir iddiada bulunmadan, Rue de Tanger'nin liderinin yaşam öyküsü hakkında bazı bilgilerle başlıyorum bu bölüme. Niyetim yaşam tarihçesi tarzı bir analizde bulunmak değil, ancak rektörle ilgili bazı bilgiler ve merkez üzerinde bu denli etkili olmasına yol açan şartlar ele alınmadan kurumdan söz etmek hayli zor olacaktır. Gerçekten de, mekânın dinamizmi Larbi Kechat'ın kişiliğiyle yakından bağlantılıdır ve her iki öykü iç içe girmiş durumdadır.

Larbi'nin güzergâhı: Constantine'den Rue de Tanger'ye

Larbi Kechat 1940'ların sonlarından önce Cezayir'de Constantine yakınlarında doğmuş.[7] 1972 yılında okumak için Fransa'ya gelmiş.

> Paris III'de genel dilbilim ve Paris IV'de sosyoloji okuyor, Georges Balandier'nin verdiği derslere giriyordum. O zamanlar çok gençtim! Orada Beni Sadr'la da (İranlı devrimci ve gelecekteki cumhurbaşkanı) tanıştım! Balandier'nin doktora öğrencisiydi.

Kechat, Sorbonne'de tanıştığı başka Müslüman öğrencilerle birlikte, 1963 yılında kurulmuş ilk Müslüman öğrenci-

7 Kechat, doğumu ve çocukluğu hakkında sorular sorulduğunda çok belirsiz konuşuyor. Sohbetlerimizden birinde, ağabeyinin ölümünden sonra doğmuş olduğundan ağabeyinin adını ve belgelerini, dolayısıyla doğum tarihini (1946) aldığını söyledi. İronik olanı, bana tam doğum tarihini öğrenmek için gizli servisle temasa geçmemi önermesiydi.

ler derneğinin (Association des Étudiants Islamiques de France; bundan sonra AEIF olarak adlandıracağız)[8] eylemlerinde yer almış. Daha sonraları Rue de Tanger Camisi'nde düzenli pazar söyleşileri de veren Mohammed Hamidullah'ın etkisine girmiş.[9]

Larbi ailesinden Fransa'ya göçen ilk kişiydi: "Ve ailemde Batı kültürüyle ilk tanışan benim." Tatillerde Fransa'dan dönen Cezayirli göçmenlerin sözel kültürüyle temasa geçmesini sağlayan babasının öyküsünü anlatmaya bayılıyor.

> Babam Constantine bölgesinde meşhurdu. O sıralar işçiler aileleri olmadan göçerlerdi. Paris'i o göçmenlerin ailelerine yazdıkları mektupların üstündeki adresler sayesinde keşfettiğimi söylemeyi unuttum! İnsanlar bu mektupları babama getirirlerdi; belki haftada yüz mektup. Çünkü kadınların çoğu okumayazma bilmezdi; evimizin önünde anneler, eşler kuyruğa girerlerdi. Ve babam bu mektupları okurken dinlerdim. Aynı şey, iki haftada bir gönderilen paketlerde de olurdu; Fransa'dan gönderilen paraları babam dağıtırdı. Tatillerde, bütün göçmenler bizi ziyarete gelirlerdi. Fransa'ya geldiğimde, kafamda bazı sorular vardı, bilhassa da bu kadınların neden okuma-yazma bilmediklerine dair. Sonra, bütün bu insanlar babama neden bu kadar güveniyorlardı?

---

8 AEIF başından beri çeşitli ülkelerden gelen Müslüman öğrencilerden oluşan bir ağ olarak düşünülmüştü. Fransa'da kurulmuş ilk Müslüman öğrenci derneği olduğu söylenebilir. Dernek 1970'lerin sonlarına doğru iki şubeye bölünmüş. Bir grup Suriyeli Müslüman kardeşlik liderliği olarak bilinen Almanya (Aachen) kökenli "Issam Al-'Attar"ı izlemiş. Kechat eskiden, özellikle de 1990'larda, orada konuşma yapmak üzere Aachen Camisi'ne düzenli olarak gidermiş. İkinci grup, Müslüman Kardeşler'in Mısır kesimine katılmış. Ardından Union des Organisations Islamiques de France (UOIF - Fransa İslami Teşkilatlar Birliği) gelmiş. AEIF bugün hâlâ var, fakat Müslüman Öğrenciler Derneği (MSA) olarak belirgin bir rolü yok ve Fransız üniversite kampüslerinde UOIF öğrencilerinin derneği Etudiants Musulmans de France'ın (EMF - Fransa Müslüman Öğrencileri) arkasından geliyor.

9 Hindistan kökenli bir İslam âlimi olan Mohammed Hamidullah (1908-2002) Fransa'da bir Kuran tercümesinin yazarı olarak tanınır. Said Ramadan'la birlikte, Cenevre'deki İslam Merkezi'nin kurucu üyelerinden biriydi ve Batı ülkelerinde (Avrupa ve ABD) çoğunlukla fıkıhla ilişkili konular üzerinde bağımsız öncü dinî otorite olarak tanınmıştı.

Kechat, tanınmış İslam üniversitelerinden birinde verilen geleneksel İslami derslerden mezun değil. Onun din eğitimi esasen "ev yapımı". Bununla, Paris'e gelmeden önce Cezayir'de yerel anlamda biraz din eğitimi almış olduğunu kastediyorum öncelikle. İkincisi de, bu din eğitimini, hepsi de yerel dinî kişilikler olan babası ve dedeleri özel olarak vermişler daha çok.

> Kuran'ı daha çocukken öğrendim. O sıralar çift tahsil görüyordum: hem Fransız okuluna gidiyordum, hem Kuran kursuna. Sonra civarda çok itibarı olan bir şeyhten yüksek seviyede din tahsili aldım. Cezayir'deki resmî kurumlarda İslamiyet'i ve Arapçayı öğrenmek pek işe yaramaz. Hem İslami bilgi yönünden çok iyi olan, hem de manevi bir baba olan bir şeyhe sahip olmak benim için büyük bir şanstı. Şeyh Ömer Abu Hafız, Constantine bölgesinde manevi ve fikrî açıdan büyük otoriteydi. En büyük İslami kurumlarda hiç ders görmedim. Ve bundan pişman da değilim. [Mısırlı Müslüman Kardeşler'den] Şeyh Muhammed Al-Gazali veya [Suriyeli din âlimi] Şeyh Said Ramadan al-Buti gibi Mısırlı, Suriyeli, Ortadoğulu ulemayla konuşurken bana nerede okuduğumu soruyorlar; diyorum ki, Cezayir'de. "Cezayir'de nerede?" Herkes orada bu alanda üniversite olmadığını biliyor tabii.

Onaylı bir kurumdan resmî anlamda mezun olmamış olmasına rağmen, Kechat, –tahlil edilmesi gereken nitelikler olarak– genelde bilge, bağımsız (Fransız "Müslüman politikaları" açısından) ve sorumlu lider görülmesinin yanında dinî eğitim sahibi bir kişi olarak tanınmaktadır.

Kechat geçmişiyle ilgili konuşmak istemiyor: "Hayatımın özelleri dünyanın anlayabileceği şeyler değil." Kechat'ın eğitiminde kendi kendini yetiştirme konusundaki kişisel çabaların ve akıl hocalarının etkisini ayırmak zor. Bir lider olarak ve kendisini cemaatin ayakta kalmasına adamışlığının yanı sıra bilge bir adam olarak nam yapması ta gerilere, en azından, o zamanlar Rue de Belleville'de bulunan mevcut camiye gidip geldiği 1970'lere uzanmaktadır. Yıllar geçtikçe Kechat, cehalet ve edilgenliğe hiç hoşgörü göstermeden, Müslüman izleyicileri faal ve

kendini adamış bir vatandaş olmaya teşvik etmek gibi zorlu bir görevi iş edinmiş kendine. Kitabi din bilgisini yurttaşlık yaşamına bağlılığa teşviklerle dile getirme becerisi cumartesi konferanslarını bitirirken yaptığı konuşmalarda özellikle belirgin hale gelmektedir. Kesin olan şudur ki, Kechat'ın lirizminin konferansa gelen Müslümanları (her iki anlamda da) harekete geçirme yeteneğinde önemli bir rolü vardır. Ara sıra gelen ziyaretçilerin gözünde lirizmi ve süslü üslubunun zaman zaman aşırı, hatta gülünç kaçtığı olmaktadır. Ancak düzenli ziyaretçiler Kechat'ın konuşmacı olarak üslubunun barışçıl bir sosyal kaynaşmanın yaşama geçirilmesine yönelik ruhani ve sosyal ihtiyaçları (*la verticalité et l'horizontalité*) uzlaştırma görevine uygun düştüğünü düşünmektedirler.

Cumartesi konferanslarını bitirirken sözel biçime gösterdiği dikkat ve sahip olduğu şiirsel coşku –"aydınlanmış ve faal bir vatandaşlık" (*une citoyenneté active et éclairée*) konusuna verdiği önemi teyit edercesine– onu en radikal katılımcıları bile düzeltmekten asla alıkoymaz. Cumartesi konferanslarının konularının çoğu sosyal dışlanma ve marjinalleştirme (AIDS, uyuşturucu, cezaevleri), şiddet (özellikle savaş ve Müslümanlık bağlamında siyasi şiddet) ve eşitlik (cinsiyet, yoksulluk, laiklik) konularıyla ilgilidir. Kechat, bu argümanlarla inanç ve vatandaşlık arasında uyum ve faal etkileşim aramaktadır. Sosyal faaliyet ve maneviyat, ona göre, pekâlâ da yan yana gidebilir: "İnsanları 'niçin'i düşünürken 'nasıl'ı unutmamaya teşvik ediyorum." Söylev ve konuşmalarında sıklıkla tekrarlanan ifadeler sevgi ve dayanışma dikeyliğiyle (Allah'la ilişki) yataylığının (sosyal entegrasyon) bütünleşmesiyle ilgilidir (en sevdiği mecazlardan biri "Doğru, İyi ve Güzel"e ulaşmak için el ele tutuşmak üzerinedir). Dolayısıyla dayanışma ve teselliden (*une solidarité réconfortante*), entelektüel merak ve arayıştan (*exploration, connaissance stimulante*), Allah aşkı, aile ve insan sevgisinden (*adoration de Dieu, amour des siens et des autres*) dem vurmaktadır. Onu, dinî sorumluluk dağarcığını harekete geçiren ("Allah çok fazla şeyi yapmamızı mümkün kılmıştır,") manevi danışmanlıkla, ağdalı mecazlarla Cumhuriyetçi eşitlik çerçeve-

sine göndermelerde bulunan siyasi aracılık arasında salınırken buluruz her zaman.

Yukarıda belirtildiği gibi, Kechat, şimdiki yerine taşınmadan önce bile Rue de Tanger Camisi'yle uğraşıyordu. Cami ve cemaati başlangıçta Rue de Belleville'de, yaklaşık iki kilometre güneydoğudaydı. Bu yöredeki küçük bir otelin sahibi olan Cezayirli Abd el Kader Ben Ahmad oradaki göçmen işçiler ve çevrede oturan öğrenciler için bir mescit açmıştı. Bu erken cami herhangi bir grup veya derneğin kontrolünde değildi; örneğin burada bir araya gelen bir Tebliğ grubu da yoktu.[10] Caminin önde gelen kişileri çoğunlukla Cezayirli ve Mısırlı'ydı (1960'lı yıllarda imam bir Mısırlı'ydı). Mescit odası her gün orada namaz kılmak isteyen tüm inananları –özellikle öğrencileri– alamayacak kadar küçüktü. 1960'ların sonlarına doğru, bölgede restorasyon çalışmaları başladı ve geçici bir mekân olarak yakınlardaki Menilmontant Kilisesi, bu Katolik evinin bir bölümünü mescit olarak kullanmaları için Müslümanlara tahsis etti. Caminin Rue de Tanger'deki şimdiki yerine taşındığı 1970'lerin sonuna kadar da Müslümanlar orada kaldılar.

> Bu kilisedeki yerimiz genişti. İbadet için iki alanı ayırmak amacıyla bir kapıyla bir duvar ayarladık. Heykelleri, ikonaları hızla gizledik. Burası her gün beş vakit namaza açıktı. Müminlerin çoğu gelip cemaatimize katıldı. Zamanla da, bize gelen Müslümanlar Paris Büyük Cami'yi terk etmeye başladılar.

Ve böylece Rue de Tanger Camisi, boyutu ve özellikle cumaları ve bayramlar sırasında gelenlerin sayısı açısından Paris'in ikinci önemli camisi haline geldi. İbadete uygun bir İsla-

10 "Tebliğ grubumuz eskiden Paris'te, 15 Bellevile sokağında toplanırdı," diyordu Rachid Ghannouchi, 2001 Temmuzu'nda Londra'da verdiği bir röportajda Vincent Geisser'e (akt. Ternisien 2005: 252-3). Rachid Ghannouchi, Sorbonne'daki eğitimi sırasında Fransa'da yaşayan ve kaldığı süre içinde, (Tebliğ hareketi de dahil olmak üzere) çeşitli eylemlilik türlerinde yer almış farklı Müslüman öğrenci gruplarıyla birlikte hareket ederek İslamcı eylemci olan bir Tunuslu'dur. Tunus'a geri döndüğünde, 1991'de hâlâ siyasi mülteci olarak yaşadığı Londra'ya gitmek üzere ayrılmadan önce yasaklı An-Nahda partisinin (İslami Eğilim Hareketi) lideri olmuştu.

mi mekânın hayata geçirilmesi projesi Paris'teki Hıristiyan cemaatlerin desteğiyle gerçekleştirilmiş oldu.[11]

Mekân: Ad-dava Camisi ve Rue de Tanger Sosyal ve Kültürel Merkezi

> Rue de Tanger'deki cami bir anlamda Paris'teki en büyük popüler camidir. Bir kere, 5. ilçedeki Place du Puits de l'Ermite'deki (Paris Büyük Cami) camiden daha az göz korkutucu. En yakın metro istasyonunun adına ithafen "Stalingrad Camisi" diye bilinir. Asıl adı, "hüküm" anlamına gelen Ad-dava'dır. 1985 yılından beri eski tekstil antreposu Bouchara'yı esas almıştır (Ternisien 2002: 17).

Dışarıdan bakıldığında bina eski fakat etkileyici, devasa, yüksek ve karanlık gözükür. Bir camiden beklenen dışsal özellikleri kesinlikle barındırmaz: Kubbesi yoktur, minaresi yoktur, kentin manzarasında kendini belirginleştirecek oryantal bir desen taşımaz. Dahası, gelip geçenlerin dikkatlerini çekecek hiçbir şey yoktur ve diğer pek çok Fransız camisinde olduğu gibi, her gün gelenlerin sayısı da hayli düşüktür. Marie Lejeune, Rue de Tanger'nin bölgede algılanışı ve betimlenmesi üzerine yaptığı çalışmada, mekânın görünürlüğünün, özellikle cuma namazı sırasında, kendine özgü uygulamalar ve belirli anlarla yakından ilintili olduğunun farkına varmıştır. Cuma sabahları, insanların sıkış tepiş dizildikleri kaldırımlar caminin varlığını Müslüman olmayan komşuların gözüne gözüne sokmaktadır (Lejeune 2000).

Caminin yanı başında bir devlet okulu vardır ve sokağın karşısındaki kiliseye (Église Notre Dame des Forges) bakar. Yakın zamanlarda bir İslami kitapçı ve çeşitli İslami ürünler (giysiler, yiyecek) satan bir mağaza açılmıştır. Sokağın biraz ilerisindeki

---

11 Bu bölümün özünü oluşturan röportajları gerçekleştirdiğimden beri çok şey değişti ve cami, yeni seçilen sosyalist belediye yönetimi binanın yeniden inşası için ruhsat verdikten sonra yapılacak nihai inşaatı bekleyen bir başka mekâna taşındı. Belediyenin 18. ilçe yakınlarında bir İslam Kültürleri Enstitüsü (ICI) oluşturma girişimi bu bölüme dahil edilmemiştir.

fırınlar Doğu tatlıları ve Arap ekmeği satmaktadır. Paris'in bu kendine özgü alanındaki halk, karışık kökenlerden gelme olup Müslümanlar bu çeşitliliğin sadece bir kısmını oluştururlar ve merkezi dinî nedenlerle ziyaret edenlerin hepsi o bölgeden değildir. Kechat, sokağın yeni "Oryantal" kentli estetiğinin "gülünç" olduğunu düşünüyor: Nasıl oluyor da bir cami bu kadar etnik işletmeyi kendine çekiyor? Bu, Müslüman yaşantısı için çok mu gerekli? "Bu şu mu demek yani: Anavatanımızda yapmamızın beklendiği gibi, kendi kendimize kalmamız ve burada, Fransa'da yaşamaya devam etmemiz mi lazım?" diye soruyor. Yakın çevrenin "Oryantalleştirilmesi" merkezin kimliğini gösterecek herhangi bir harici işaretin olmamasıyla tezat oluşturmakta.[12]

İslamiyet'in ve Müslüman kimliğinin dışarıdan görünür olması, "Müslümanların ibadetleri için mecazen ve tam anlamıyla oda aradıkları" 1980'lerde Avrupa'daki İslam'ın ana motifiyle ilgilidir (Grillo 2004: 868). Fransa bağlamında, Kechat yerel kuralların kabulünün ve "mütevazı ve kibar olmak" (*de la discrétion et de la politesse*) gibisinden Cumhuriyetçi ilkelere paralel olarak ortama uymanın gerekliliğinin altını çiziyor. Kechat, Fransa'da yaşayan bir Müslüman olarak, müminlerin Fransa'da edilgen bir biçimde durmak yerine Fransız toplumunun dokusuna entegre olmalarını istiyor (Grillo 2004); Merkezinde genellikle birbirine zıt gibi duran yapıların uzlaşması için uğraşıyor. Bunlardan birincisi Fransız pozitif hukuku ve Fransızların Cumhuriyet algılarını temel almaktadır. İkincisiyse İslami norm ve metinlerin tefsirinden kaynaklanmaktadır. Kechat bunu yaparken sınırları belirliyor (mutlak olan İslamiyet'tir, pragmatik ve maddi olansa Fransa'daki şartlardır) fakat iki kategori arasında diyalog ve işbirliği oluşturmak için otoritesini kullanıyor. Bowen'ın ifade ettiği gibi, "Bu tartışmalara katılan Müslümanlar Fransa'da geçerli bulunan normları, yasaları ve şartları, normatif anlamda tartışma dışı, pragmatik anlamda tartışma içi unsurlar olarak hesaba katabilirler." (Bowen 2004: 890)

12 Burada, Paris belediyesinin camiyi yeniden inşa etme ve bir minareyle bir kubbe ekleme onayını takiben tadilattan önceki Merkezden söz ediyorum.

İslami norm ve ilkeler kendi başlarına bir değerdir. Ancak, der Kechat, Fransız politikalarına ve Cumhuriyetçi ilkelere (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) aykırıymış gibi düşünülmemelidirler. Bu bağlamda, Kechat'ın merkezi –karşılıklı etkileşimlerin çok olduğu anlamına gelmese de– bu iki grubun bir arada bulunduğu ve ortak bir alanı paylaştığı biricik Müslüman mekân olabilir.

Binanın içinde, sosyal ve kültürel faaliyetler (konferanslar, Arapça dersler, okuma-yazma kursları) dinî faaliyet ve ayinlerden tamamen ayrılmıştır. İbadete ayrılan alan daha kültürel ve sosyal etkinliklerden tümüyle tecrit edilmiş durumdadır, namazhaneler (sol tarafta, erkekler için büyük, sağdaysa kadınlar için daha küçük bir oda şeklinde) zemin kattadır. Bir kapı ziyaretçileri konferans odasına, idari bürolara ve küçük bir kütüphaneye ulaştıran merdivene açılmaktadır. Derslikler üst kattadır ve merkezin, mutfağı en üst katta olan, konferanslar ve iftarlarda yemek dağıtılan bir de lokantası vardır.[13] (1985'de Belleville'den taşınan) cami ve (faaliyetlerine 1994-1995'de başlayan) sosyal ve kültürel merkez müşterek bir alanı ve bir dernek olarak tek bir yasal kimliği paylaşan iki ayrı kuruluştur. Aynı kitleye hitap etmezler fakat bir mekândan diğerine geçiş mümkündür. 1996 yılından beri tüm binanın yenilenmesi, büyütülmesi, hatta yeniden inşası için Paris Belediyesi nezdinde yapılan izin taleplerinden sonuç alınamamıştı. Sosyalist Parti'nin 2001 belediye seçimlerinde kazandığı zaferin ardından, yeni belediye başkanı Bertrand Delanoë (Temmuz 2001'de) eski binanın yıkılıp yeni bir bina yapılmasına (Eylül 2002) sonunda izin vermiştir.[14] Proje epey iddialıdır: Yapıya bir kubbe ve bir minare eklenmesini, müminlerin namazgâha ulaşabilecekleri açık bir bahçe ve sosyal ve kültürel faaliyetlere tahsis edile-

13 Burada "herkese çorba" adıyla Ramazan boyunca bin beş yüz öğün yemek verilmektedir.

14 Paris Belediyesi'nin sosyalist ekibi Müslüman Parislilere yönelik olarak farklı bir "en iyi uygulama" girişimi başlatmıştır. En sonuncusu ve kesinlikle en hırslı olanı 2010 için 18. ilçede bir Müslüman Kültürleri Vakfı'nın açılmasının planlanmasıydı. Bu vakıf, aynı mekânda yer alan bir ibadet yeri ve kültürel projelerden oluşacak. Yerel cemiyetler bu projeyle birleştirilmekte olup halen bir grup sosyal bilimci vasıtasıyla vatandaşların beklenti ve korkularıyla ilgili nitelikli bir araştırma yürütülmektedir.

cek bir ön bina yapılmasını içermektedir.[15] Kechat'ı asıl motive eden şey, mekânın sağlıklı ve bölge manzarası içinde "normalleşmiş" olmasıdır.

Fransa'da, cami binaları hakkındaki sorular genelde cevaplanamayan bir ikilem barındırır: Bir cami bir ibadet yeri mi yoksa bir kültür merkezi mi olmalıdır?[16] En önemli cami inşaat projelerine (Strasbourg, Lille, Marsilya, Paris) uzanacak olursak, bu cevabı olmayan sorunun kentsel dokuda İslami bir ibadethaneye sahip olma perspektifiyle ilgili olarak yürütülen tüm yerel siyasi tartışmalarda yer aldığını görürüz (bkz. Frégosi ve Willaime 2001; Césari 2005; Lejeune 2000). Ayrıca camiler polis soruşturmalarının sistematik bir hedefi olmuş, imam ve dinî liderleri de ulusal bütünlüğe ve Cumhuriyetçi değerlere potansiyel tehdit olarak görülmüşlerdir (Amiraux 2009). 11 Eylül'den beri de, daha sıkı denetlenir hale gelmişler ve sınır dışı edilmeleri daha da sistematikleşmiştir, üstelik sadece Fransa'da da değil. Kechat, adliye ve polisle olan sorunları 11 Eylül'den çok daha önce başladığı için bu bağlamda ilklerden sayılır.

Daha önce söylediğimiz gibi, Kechat, İslam'la bağlantılı siyasi hareketlerin Ortadoğu'da da Avrupa'da da daha görünür olduğu bir dönemde, 10 Ağustos 1994 günü tutuklanmış. İçinde yer aldığım çeşitli tartışma toplantıları sırasında, o gün neden tutuklandığını hâlâ tam olarak anlamadığını itiraf etti.

> Merkezden çıkmıştım. Hava gerçekten çok sıcaktı. Caddeyi geçtim, tam karşı taraftaki kiliseye gelmiştim ki, yanı başımda bir araba durdu. İçinden iki adam indi, aynı filmlerdeki gibi. Yanıma geldiler: "Bay Kechat?" Evet, dedim. "Bizimle geliyorsunuz." "Nereye?" dedim. Kaygılanmıştım; soyguncu muydular, polis mi? Fransa'da eylemci olmamıştım hiç. Yani, polis beni niye tutukluyordu?

15 Projenin fotoğrafları ve caminin web sitesi için bkz. <http://mosqueeaddawa.free.fr/>. Projenin kentsel açıdan değerlendirilmesi için bkz. Sidi Mohamed el-Habib 2007.

16 Daha genel olarak, bu soru yalnızca İslam'a özgü olmayıp 1905 yasası sonrasında ortaya konulan Kilise ve devlet arasındaki ayrım sebebiyle diğer dinî mekânları de ilgilendirmektedir.

Bana tutuklanma öyküsünü anlatırken, dramatik ve anlamsız kısmı üzerinde ısrarla duruyordu: Daha da insan gelmişti ve sonunda altı kişi olmuşlardı; yanında ne para vardı ne de nüfus cüzdanı; polisler onu arabaya doğru iteleyip kelepçe takmakla tehdit ederlerken, o son derece kibar davranıyordu. Arabadayken, normal prosedürlerin ihlali anlamına da gelse, İçişleri Bakanlığı'nın, kendisinin Cumhuriyet'e tehdit oluşturduğu ve Batı kültürüne karşı olduğu yazılı bir raporunu esas alan bir beyanı imzalamak zorunda kalmıştı.[17] Kechat, "bu ülkenin hukukuna saygı olsun diye imzaladığını söyleyerek" içeriğine katılmamasına rağmen, Müslüman bir izleyici kitlesine hitap ederken Fransız norm ve yasalarına saygı göstermek gerektiğine dair yaptığı konuşmalarla tutarlılık oluşturması adına imzalamıştı o beyanı. Önce, terör eylemleriyle suçlanan GIA (Silahlı İslami Grup) ağıyla olan sözde bağlantıları hakkında sorgulanmak üzere Quai des Orfèvres'deki Paris Emniyet Müdürlüğü'nün beşinci katında birkaç saat boyunca tutulmuş. Bana hakkındaki polis sicilinin kabarıklığından etkilendiğini itiraf etti. Ardından, bu vesileyle yirmi altı kişilik geçici bir cezaevine dönüştürülen bir askerî karakol olan Folembray'e gönderilmiş.[18]

> Folembray'de bir ay kaldım. Sonra, tutuklamayı evde göz hapsine çevirerek, beni buraya, Rue de Tanger'deki merkeze gönderdiler. Burayı benim ikametgâhım sanıyorlardı. Gece gündüz burada kaldım, burada uyudum, okudum, çalıştım. İlk aylarda 19. ilçeyi terk etmeme izin yoktu. Bir seferinde, anlarsınız ya, berbere gidiyordum, berberin 19. ilçe sınırları dahilinde olduğunu sanıyordum. Ve aniden başımı kaldırdım ki, 10. ilçedeyim! Amanın! Alelacele geri döndüm, çünkü sınır dışına çıkmıştım.

17 Sınır dışı emrinde, Kechat'ın şiddeti savunan ve Batı dünyasına nefreti körükleyen siyasi bir hareketin etkin bir üyesi olduğu ifade ediliyordu.

18 Hukuki bir bakış açısıyla, tutuklanan şüpheliler yasayı tam ihlalden zorunlu ikamete zorlandılar. Gerçekten de Folembray'de tutulan kişilerin çoğu (yirmi altısından yirmisi), duruşmaları başlamadan bir gün önce Burkina Faso'ya sürgüne gönderildi (altısı hâlâ Burkina Faso'dadır). Kalan altı kişi (Kechat dahil) zorunlu ikamete mahkûm edilmiştir. 2005'te onlardan biri hâlâ bu durumdaydı. Bkz. Delthombe 2005: 210-11.

Kechat'ın tutuklanmasının merkezin yerel anlamda tanınmasına çok katkısı olmuştu. Öncelikle, bu olayın başından beri rektör ve cami, polis ve gizli servislerce yakından izleniyordu; gizli görevliler bazen cumartesi konferanslarına katılıyordu. İslami ağlar üzerinde çalışan ve belli başlı lider ve mekânları belirleyen polis servislerinin sıradan hedeflerinden biri olmuştu. İkincisi de, Fransız topraklarından kovulmasını engelleyen "aydınlar, akademisyenler, rahipler"den[19] oluşan bir "Müslüman olmayan cemaat" seferberliğini takiben, Kechat bu Müslüman olmayan kitleyi merkez tarafından organize edilen faaliyetlere daha açıkça entegre etmeye karar verdi.[20] Cezaevinden çıktıktan kısa süre sonra, tutuklanmasını protesto etmek amacıyla imza veren Müslüman olmayan Fransız vatandaşlarına minnettarlığının göstergesi olarak cumartesi konferanslarına başladı.[21] Kechat'ı faal biçimde savunan Katolik liderlerden biri, 2004'te, polis servislerinde hazırlanan belgelerden bazılarının ne kadar aptalca olduğunu ve yazıların cahil kamu görevlileri (örneğin kaymakam veya belediye başkanları) üzerinde bıraktığı etkinin ne kadar büyük bir tehlike içerdiğini ifade etmişti.[22] Nihayet, Kechat'ın karşılaştığı haksızlıklar temelinde ve kendisini savunan gruba alenen teşekkür etmek için önayak olduğu inisiyatif, Kechat'ın Müslümanlar arasındaki dinî meşruiyetinin doğrulanması ve Müslüman olmayanların gayet uygarca tutum alabilmelerinin başarılmasıyla sonuçlanmış oldu.

19 Christian Delorme (Müslüman-Hıristiyan diyaloğunda son derece faal bir rahip), Monsenyör Gaillot (Evreux piskoposu) ve Monsenyör Deroubaix (Saint Denis piskoposu) Folembray'de kaldığı sürece Kechat'ı hararetle desteklemişlerdi. Dalil Boubakeur de Kechat için hazırlanan ortak bildiriye imza atan kişiler arasındaydı. Folembray konusunun ve Kechat'ın portresinin medya tarafından ele alınışına dair bilgiler için bkz. Delthombe 2004.

20 "Hapishanede geçirdiğim sürede sadece politikayla ilişkimde değişiklik oldu. Yoksa ne kültür ne de Fransız uygarlığı açısından düşüncelerim değişmedi."

21 "Çıkıp da sonunda bütün listeyi bulduğumda, tüm bu akademisyenlerin, aydınların, kanaat önderlerinin, kilise mensuplarının, din âlimlerinin adlarını gördüm. Ve aklıma bir fikir geldi: Niçin burada, evde, bu insanları konuşmaya çağırıp konferanslar düzenlemiyoruz?"

22 "J'ai pu constater combien des notes d'une stupidité atterrante pouvaient venir sur les bureaux de ministres ou de préfets", Christian Delorme, *Le Monde*, 20 Ağustos 2004; akt. Delthombe 2004.

Bu makalenin bir sonraki bölümünde Kechat'ın Müslüman ve Müslüman olmayan vatandaşlar arasında İslamiyet adına ve daha geniş bir Fransız toplumu oluşturma uğruna yürütmeye çalıştığı aracılık ve diyalogları ele alıyoruz.

Aktiviteler ve izleyiciler: Bir sorumluluk ahlakı

Larbi Kechat'ın camisi, "sadece namaz için kullanılan bir mekân değil", aynı zamanda, önceden beri var olan dayanışma ağlarının bir araya geldiği ve İslami aile yaşantısına –evlilik, sünnet, vefat– işaret eden çeşitli ayinlerin gerçekleştirildiği bir "cemaat merkezi"dir (Césari 2005: 1018). Müslüman olmayan Avrupa'da yaşayan Müslüman nüfuslar arasındaki demografik ve sosyolojik değişimlerin insanları camileri "kullanışları" üzerinde doğrudan etkisi olmuştur. Avrupalı seküler ortamlarda bulunan müminler açısından bir ölçüde de olsa önem kazanmış ve namaz eylemlerinin yanında aktiviteler ve sosyalizasyon ağlarının gelişmesine yardımcı olmuştur. Fransa'da yaşayan Müslüman nüfus, 2000'lerde 1980'lerden daha gençtir ve inancın cemaatle olan bağının bireyselleşmesi ortak bir payda niteliğindedir. Daha genç kuşak için, kendini Müslüman olarak tanımlamakla dinî yükümlülükleri yerine getirmek arasında, tıpkı yetişkinlerde olduğu gibi, açık bir bağlantı yoktur; gençlerin çoğu, Müslüman olduklarında ısrarlı olsalar da günlük ayinlerden uzak durmuşlardır.[23]

Müslüman olmayan topraklara taşındıkça, camilerin namazında niyazındaki müminlerin yaşamlarındaki rolü kaçınılmaz bir biçimde değişmiştir. Nasıl ki imamların konumları, onlara anavatanlarında tepeden bakmış olma ihtimalleri olan göçmenler (ve daha sonra da istihbarat servisler) nezdinde merkezî bir hal aldıysa, camiler de cemaatlerin yaşamında yeni bir merkeziyet kazanmıştır. Camiler, toplanma, günlük meseleler için tav-

23 Avrupa'daki ve özellikle de Fransa'daki İslamiyet'le ilgili olarak nitelikli araştırmaların çoğunun paylaştığı bu ifadenin nicel değerlendirilmesi girişimi için bkz. Brouard ve Tiberj 2005.

siyeler alma, kutlamaları organize etme, en önemlisi de, –Rue de Tanger Merkezi'nde olduğu gibi– politika ve toplum hakkında kafa yorma, kişisel tecrübeleri başkalarınınkilerle kıyaslama yerleri olmuştur. Caminin bu yeni işlevlerinden bazıları Müslüman olmayan toplumlarda yaşayan Müslümanların belli ihtiyaçlarıyla uyuşmuştur.[24] Rue de Tanger olayına gelince, Kechat'ın tutuklanması camilerin tam da dinî olmayan etkinliklere yönelmesine ve Müslüman olmayanları kültür merkezindeki tartışmalarda yer almaya çağırmasına vesile olmuştur. Bu en azından Kechat'ın 1990'larda bir dizi yeni etkinlik başlatma kararını doğrulamaktadır. Sosyal ve kültürel merkez, Kechat'ın tutuklandığı yıl olan 1994'de kurulmuştur. Zaten Fransa ve Avrupa'daki AEIF camileri arasında seyahat ediyor ve konferans veriyordu. "O zamanlar medyanın ilgisini çekmeyen, pek sıradan bir işti bu. Sosyal hizmet görevlileriyle, öğrencilerle yürütülen bir işti."

Kechat'ın pedagojik anlamda din ve yurttaşlık değerlerini öğretme projesi sadece ibadet ve ayinlerle bağlantılı olanlar dışındaki faaliyetlerle desteklenmektedir. Kechat'ın merkezinin yerel anlamda faal olduğu kanallar, insanları dinleme, onlarla iyi ilişkiler geliştirme, onlara yardımcı olma, çeşitli cemaatler üzerinden ve çeşitli konularda (sağlık, eğitim, vatandaşlık inisiyatifleri) dayanışma ağları geliştirme ve Müslümanlarla Müslüman olmayan kitleyi kaynaştırmadır.[25] Bölgedeki iç içelik Müslümanların ötesine geçmektedir, Kechat ve yoldaşlarının başlattıkları girişimler sadece Müslümanları hedef almayıp kısıtlı iman cemaatinden "taşmaktadır" (Lichterman 2005). Dokuz liberal ve muhafazakâr Protestan esaslı gönüllülük projesi üze-

24 Bu, diğer Avrupa ülkeleri için de söylenebilir ve sadece Fransa'ya özgü bir şey değildir. Bkz. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (6), 2005'te yayımlanmış, camiler üzerine Césari tarafından koordine edilen yazı.

25 Yoğun ve oldukça heterojen ağ kurma çalışmaları sırasında Kechat "sınırdaki gruplar"la, özellikle aşırı sağcı hareketlerle bağlantılı olanlarıyla da temasa geçmiştir. Uyuşturucuyla mücadele derneği Les Pères de Stalingrad'da yer almaktadır (bkz. dipnot 35) ve Kechat'la Lyndon LaRouche'nin liderliğindeki ABD İşçi Partisi'nin Fransız kolu dayanışma ve ilerleme (*solidarité et progrès*) lideri Jacques Cheminade arasındaki "dostluğa" ilişkin iddialar ileri sürülmüştür.

rinde gerçekleştirdiği araştırmada Lichterman, insanların dini normal yaşamlarına nasıl soktuklarına işaret etmektedir: İnsanlar eyleme yönelik amaçları belirlemek için dinî diskurlar (veya özel inançlar) kullanmanın ötesinde şeyler yapmaktadır. "Kaynak" veya eylem gerekçesi gibi sınırlı din okumalarının ötesinde, bir dinî cemaatin yurttaşlık aktivitelerine bağlılığı, insanların "grubun kendi birlikteliğini tehdit etmeden dışarı taşmayı düşünme ve konuşmalarına" imkân veren ortamlar yaratmaktadır (Lichterman 2005: 18). Örneğin Kechat, grupların yurttaşlık katılımıyla ilgili hedefleri dinî terimlerle, sonunda toplumsal değerleri de kucaklayan, bir dayanışma, sorumluluk, faal vatandaşlık ve adalet dili aracılığıyla ve her türlü ahlaki söz dağarcına göndermeyle kamu yararını vurgulayarak nasıl dile getirdiğini örneklendirmektedir.[26] İyi bir insan, Kechat'ın dinî terimleriyle, iyi bir Fransız vatandaşıyla örtüşür ve iyi bir toplum yaratılmasına yardımcı olur. Din burada iyi ve adil vatandaşlığın oluşmasına destek olacak, "tarihi birlikte üretme" hırsı taşıyan faal vatandaşların yurttaşlık rollerini anlamaya yardımcı olacaktır, diyor Kechat.[27] Bundan dolayı dinî dil, daha seküler dillerin muhtemelen aktarmakta yetersiz olacağı üzere, toplumla bağlantı bilincini güçlendirir (Bellah vd. 1985).

Cumartesi konferansları: Dinî ve seküler konuların tartışılması

Rue de Tanger Merkezi ziyaretçilerine birden fazla etkinlik sunar. Bu etkinlikleri kültürel (çoğunlukla Kuran ve Arapça olmak üzere, öğretme etkinlikleri), sosyal (cumartesi konferansları) ve dinî (camilerde namaz ve merkezde dinî seminerler) olmak üzere üç grupta sınıflandırabiliriz. Ana etkinlik, Arapça ve İslamiyet dersleri gibi daha geleneksel inisiyatiflerin yanı sı-

26 Diğer Müslüman liderler, bazı din âlimlerinin bir "yurttaşlık dini" (*une religiosité citoyenne*) dedikleri şeye doğru evrilen ve Müslüman olmayan bir çevrede bireyselleşmiş İslami bağlılık konumu geliştirmişlerdir. Bkz. Frégosi 2000.

27 "Dostlarıma sık sık Fransa ve İslamiyet'in sadece coğrafi açıdan bir arada var olduğunu söylüyorum. Müslüman veya Müslüman olmayan, hepimize yönelik meydan okuyuş, bu coğrafi yakınlığı tarihî bir yakınlığa dönüştürecektir."

ra ayda bir kez cumartesi öğleden sonraları düzenlenen konferanslardır.[28] Gerçekten de, merkezin en iyi bilinen ve göze çarpan etkinlikleri konferanslardır. Ekim-kasım aylarında başlayan ve haziran ayına kadar süren konferanslarda, merkezin ziyaretçilerine ulema mensuplarını, akademisyenleri, aktivistleri, politikacıları, gazetecileri ve kanaat önderlerini ortak bir konu üzerinde tartışırken dinleme imkânı verilmiş olur.[29] Katılanların arasında Paris'te oturmayan, hatta Fransızca bilmeyen insanlar olur.[30] Bu durumda merkez tarafından (Arapça ve İngilizceden) simultane tercüme yaptırılır. Kadın da olabilen tercüman, konuşmacılar arasında oturur ve konuşmaların ardından başlayan soru-cevap oturumunu da tercüme eder. Namaz arasıyla birlikte 14.30 ila 20.00 arasında,[31] davetli konuşmacıların tebliğlerini sunmalarının ardından dinleyicilerin katıldığı bir soru-cevap oturumu yapılır. Her şey videoya kaydedilir. Hiçbir soru yasak değildir, hiçbir konu tabulaştırılmamıştır. İnsanlar sorularını isterlerse doğrudan yöneltirler, isterlerse yazılı olarak. Bu durumda, sorular yazılıp imzasız olarak konuşmacılara verildiğinde, içlerinden biri okuyup okumamakta özgürdür. Kechat katılımcılara izleme kuralları dayatmaz, fakat öğleden sonra organizasyonu manevi bir protokole uyar: Sunumlar, Kechat'ın önceden belirlediği bir düzende birbiri ardına ya-

28 Bir veya başka sınıflar için haftadan haftaya olmak üzere merkezi ziyaret eden yaklaşık 400 öğrenci için on dört sınıf mevcuttur.

29 Yılın son konferansı genelde bir cumartesi günü yapılır ve pazar günü de genel Müslüman ahaliye açık daha teolojik yapıda bir ders grubu toplanmaktadır. Örneğin, 11 Ocak 2003 günü öğleden sonra HIV ve AIDS üzerine uluslararası eylem günü kutlaması olarak "Damgalama ve ayrımcılık: Yaşa ve yaşat!" etkinliği yapılmıştı. Ayrıca, mart ayının ilk günlerinde yapılan bir konferans, kaçınılmaz olarak kadınlara ayrılır.

30 Paris dışından gelen katılımcıların seyahat masrafları karşılanır ve gerekirse barınma da sağlanabilir. Bir cami veya mescitteki vaazlarda Fransızcanın kullanılması sistematik değildir. Çoğu durumda vaaz dili Arapçadır. İngiltere ve Galler'de, camilerde konuşulan hâkim yerli dil Urduca olup ardından Pencapça (yüzde 14) ve İngilizce (yüzde 12) gelmektedir (Peach 2006).

31 Bu süre, bazı, özellikle hararetli tartışmalarda uzayabilir. 14 Aralık 2002'de, İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy, bakanlığı ve Fransa'daki üç Müslüman örgüt arasında bir antlaşma imzalandığını açıkladıktan kısa bir süre sonra insanlar, bütün bir öğleden sonra Avrupa'daki vatandaşlığı tartışarak saat 21.30'a kadar merkezde kalmışlardı.

pılır (fakat uygun görülürse ve bazıları erken ayrılmak zorundaysa değişikliğe gidilebilir). Genellikle, son olarak en kıdemli dinî otorite konuşur. Bu, hem insanlara tüm oturumu izlettirme, hem de açıkçası, diskurlar arasında hiyerarşi oluşturma amacına yöneliktir. Cumartesi öğleden sonra konferansının en görkemli anı kesinlikle son konuşmadır ve her zaman Kechat tarafından yapılır. Yaptığı kapanış konuşması, öğleden sonraki duygularına ve dinleyici kitlesinin tavrına bağlı olarak (pasif, sabırlı, tahrik edici veya saygısız) az veya çok ateşli ancak her zaman tutkulu ve şiirsel olur.

Cumartesi konferanslarının konularının dinleyicilerce "hararetli konular" veya "hassas meseleler" olduğu söylenir sıklıkla. Ayrıca, Müslüman olmayanlar, (ahlaki konulara, cinsiyetle ve seksle ilgili noktalara dolaylı biçimde değinen) uyuşturucu veya HIV gibi konuların İslami bir merkezde rahatlıkla tartışılıyor olmasına çok şaşırmaktadır. Lichterman'ın, incelediği Protestan gönüllü gruplarınca dinin nasıl aleniyete döküldüğüne dair araştırmasına bakacak olursak, Kechat'ın cumartesi konferansları karşılıklı saygı esasına göre bir "hemfikir olmamakta hemfikir olma" arenası sayılabilir (Lichterman 2005: 68). Kechat'ın durumunda, oldukça heterojen yapıdaki dinleyici kitlesinin biyo-etnik ve klonlama gibi tartışmalı konularda konuşan aykırı görüşlerdeki bir grup konuşmacıyı sessizce dinlemesi demektir bu. Müslüman liberaller ve Müslüman muhafazakârlar herkesin önünde birlikte ve konuşmacılar arasında otururlar *bilfiil*. Aynı şey Müslüman olmayanlar için de söylenebilir. Bu cumartesi öğleden sonraları Kechat'ın yerinde her türlü ses duyulabilir. Onları cumartesi konferansı programı sırasında yan yana oturtturan ve birbirlerine sessizce katlanmalarına yol açan şey nedir? Cevap biraz da Kechat'ın kişiliğinde yatıyor. Hava, dinî kanaatlerin tehlikede olmaması veya toplantılara katılacak insanların seçilmemesi yönüyle dünyevidir. Konferanslar sırasında Müslümanlar adına bir din propagandası projesi anlamına gelecek hiçbir etkinlik söz konusu olmaz. Konuşmacılar genelde yerel eylemciler, politikacılar, uzmanlar, aydınlar, akademisyenler, gazeteciler ve teologlardan oluşur; aralarında erkekler kadar ka-

dınlar, Müslüman doğumlular kadar mühtediler veya Müslüman olmayanlar da vardır. Ancak Kechat, konuşmaya davet ettiği dinî otoritelerin seçiminde genellikle muhafazakâr davranır: Bunlar daha çok (Hani Ramadan veya Said Ramadan al-Buti gibi) dinî şahsiyetler veya (Bordeauxlu Bay Daffé gibi) AEIF'nin imamlarıdır. Kechat, liderlik açısından kendi rakipleri sayılabilecek Müslüman şahsiyetleri (örneğin Mohammed Arkoun, Tariq Ramadan) de davet etmektedir. Müslüman kökenli aykırı bir ses duyulmamasına dikkat eder,[32] huzur bozucu ve orijinal diskurların dile getirilmesini Müslüman olmayan, özellikle kadın konuşmacılara bırakmayı tercih eder.[33] Örneğin, ulusal kadınlar gününe ayrılan konferansa davet çıkartırken çok titizdir: Kadınlar hakkında konuşan erkeklerin oturdukları yuvarlak masa tartışmasından hep kaçınır,[34] tartışmanın çetrefilliğine ve dinî olmayan etkisine dikkat eder ve konuyla ilgilenirken Müslüman kadınların farklılığına saygı gösterir.

Dinleyici kitlesi son derece heterojendir. Dünyanın her yerinden Müslümanlar gelirler buraya. Farklı etnik kökenlere sahip, farklı kuşaklara ait insanlar bir araya gelir, konuşmacıları

32 John Bowen, ("panel tartışmaları" diye söz ettiği) Rue de Tanger konferanslarından bahsederken, "Müslüman cemaat içinde bölünmeleri önleme gayretiyle, anlamı tamamen değiştirmesine aldırmadan çok tanınmış İslam uzmanı bir ziyaretçinin sözcüklerini aktarmaya kalkışan" bir tercümanın cüretinden söz etmektedir (Bowen 2002: 5; Bouzar ve Kada 2003).

33 2006'daki son haziran konferansına davet edilen Dounia Bouzar belki bir istisna olabilir. Dounia Bouzar'ı sınıflandırmak da Larbi Kechat kadar zordur. Aldığı eğitim sonucunda, özellikle Fransa'nın kuzeyindeki (Lille, Roubaix) Protection Judiciaire pour La Jeunesse (PJJ – Gençlik İçin Adli Koruma) için neredeyse on beş yıl çalışmış bir sosyal yardım görevlisi (*éducatrice*) ve bir antropologdur. Bu tecrübesi sayesinde, İslamiyet ve Fransa'daki Müslümanlar üzerine daha derin düşüncelere yol açan mesleki çabalarına ilişkin kitaplar yayımlamaya başlamıştır (Bouzar ve Kada 2003, Bouzar 2004). Fas, Cezayir ve Fransız kökleriyle çoklu bir etnik geçmişe sahiptir ve 1991'de İslamiyet'i kabul etmiştir. 2003'te, o zamanki İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy tarafından CFCM kuruluna katılması istenmiştir. Ocak 2005'te istifa etmiştir. CFCM Başkanı'na hitaben yazdığı mektupta, istifasının nedeninin kurumun üyelerinin kurul içindeki konumlarıyla Fransa'da yaşayan Müslümanlar açısından hayati önemdeki konuları tartışmaktan daha çok ilgilendikleri izlenimini alması olduğunu söylemiştir.

34 Bu durum, Fransa'da bu tür tartışmaların genelde gerçekleştiği usule aykırı düşmektedir: Örneğin Fransa'daki başörtüsü ihtilaflarının cinsiyet boyutu hakkında bkz. Tévanian 2005.

dinler. Kadın ve erkeklerden odanın ayrı köşelerinde oturmaları istenmez, ancak "doğal olarak" Müslüman kadınlar erkeklerle yan yana oturmaktan kaçınırlar. Yine de, Müslüman olmayanlar serbestçe oturduklarından dolayı, Müslüman kadınlar bir erkeğin yanına düşebilirler ve dinleyici kitlesi kesinlikle cinsiyet ayrımcı değildir.

Başlangıçta muhtemelen AEIF'nin çıkarlarına hizmet eden bir ağın unsuru gibi görüldüğünden, Rue de Tanger Camisi, toplantı ve teatiler için özerk, açık ve dinleyiciyi kontrol altında tutmak gibi bir şeyin söz konusu olmadığı bir mekân oluvermiştir: Adınızı söylemeniz gerekmez, her türlü soru sorulabilir ve yorumlar yazılı ve imzasız verilebilir. Cumartesi konferanslarına katılan Müslüman dinleyici kitlesi Fransa'daki Müslüman nüfusun çeşitliliğini yansıtmaktadır. Bu, özellikle cuma hutbesi için gelen ibadetçiler için de söylenebilir: Avrupa bağlamında sıra dışı görünse de, Rue de Tanger Camisi çokkültürlü bir camidir. Paris'in geniş banliyölerinden, oldukça uzak semtlerden insanlar gelir. Örneğin, merkezin çalışanlarından biri, her cuma sabahı insanların gelmeden önce namazı bizzat Kechat'ın kıldırıp kıldırmayacağından emin olmak için merkezi aradıklarını aktarıyor.

Konferanslara Arap olmayan Müslümanlar ve Fransızca konuşmayan Müslümanlar katılıyor. Merkez Fransızcadan Arapçaya veya Arapçadan Fransızcaya tercüme yapılmasına genelde dikkat ediyor. Araştırmamı yaptığım tarihlerde, Jussieu Üniversitesi'nde Amerikan uygarlığı okumak üzere Cezayir'den gelmiş genç bir kız yapıyordu bunu.[35] Dinleyici kitlesinin profili en az konuşmacılar kadar çeşitlilik göstermektedir: (Paris, Evry, Montreuil, Saint-Denis'te vaaz veren) yerel imamlar, Müslüman birliklerinin liderleri, yerel belediye temsilcileri, sosyal hizmet görevlileri, doktorlar, öğretmenler, öğrenciler, gazeteciler, merkezin ikinci katında Arapça dersi gören çocukları bekleyen bakıcılar, meraklı komşular...

35 Ancak zaman değişiyor ve bir dilden bir başka dile kendi sözcüklerini tercüme eden Kechat bazen sinirleniyor ve bunu yapmayı reddediyor, çünkü "Her şeyden önce buradaki herkes Fransızca konuşuyor olmalı," diyor (Aralık 2002, vatandaşlık üzerine tartışmalar).

Konferanslara katılan (ve hatta camiyi ziyaret eden) insanların çeşitliliği göz önünde tutulduğunda, merkezin görkemi ve Kechat'ın etkisine dair bu analizde dilin önemsiz bir konu olmadığı görülür. "Fransız İslamiyeti kültürel, dilsel, mali, siyasi ve teolojik bir kurumdur." (Caeiro 2006: 71) Tarihsel olarak Fransızca, cumhuriyetin sembolik donanımları arasında, bayrak, ulusal marş veya *laïcité* ilkesi kadar önemli bir yer tutar. AB'ye üye devletlerden bazıları Anayasalarında ulusal dile münhasır resmî dil olarak açık göndermede bulunmaktadır; Fransa da onlardan biridir.[36] Merkezin web sitesinin bazı bölümlerinde, (yılın başlarında gönderilen) program için Arapça tercüme verilse bile, merkezin iletişim dili Fransızcadır ve Kechat, Arapçayı sadece dinleyiciler arasında Fransızca ifade ettiğinde mesajını anlamadığını hissettiği birilerine bağırmak için kullanır. 2004-2005 yıllarında İçişleri Bakanlığı adına, imamların eğitimi üzerinde durmak amacıyla Fransa'daki imamlarla ilgili yayımlanamamış bir araştırma yürütüldükten sonra dil, İçişleri Bakanlığı için bir mesele haline geldi. Araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştı: Fransa'da çalışan 1.200 imamın üçte biri hiç Fransızca bilmiyor veya çok az biliyordu; üçte biri ortalama düzeyde biliyorken, kalanı da akıcı bir biçimde konuşabiliyordu (Godard 2005: 28). Fakat Godard'ın işaret ettiği gibi, dil konusundaki yetersizlikleri teolojik eğitim eksikliğiyle aynı kefeye koymaktan vazgeçmek gerekir. "Fransızcaya hâkim olamayan imamlar, din işlerini yürütmeleri için Türk Diyaneti'nce gönderilen imamlar muhtemelen çok iyi eğitim almış, yüksek notlu diplomalara sahip imamlardır." (Godard 2005)

İbadet dışında kalan etkinliklerin yaygınlaşması: Manevi bağlılıktan yurttaşlık bağlılığına

İbadet yerlerinin ruhani olmayan etkinlik türlerine açılması Rue de Tanger Merkezi'ne özgü değildir. Çeşitli dinî kuruluşlar gençleri yeniden kazanmak için büyük çabalar göstermiş,

36 Diğer örnekler İspanya, Romanya ve Bulgaristan'dır (Rouland 1998: 549, dipnot 128).

örneğin daha fazla sosyal faaliyete kucak açmıştır. Ruhani olmayan alanlara açılmanın arkasında yatan mantık, kentte görünür olma ihtiyacında yatmaktadır daha çok. Camiyi, dokunulmaz kutsallık nedeniyle kent yaşamından tecrit olmuş bir unsur yerine, o yaşamın bir parçası sayan Kechat'ın bir meşgalesi de çocuklarla sosyal iletişime girmenin yeni yollarını bulmaktır. "Sapkın davranışlara ket vurmada caminin sosyal becerisini küçümsememeliyiz," diyor Kechat. Kechat'ın dahilî stratejilerinden biri de "camilerden soğumuş" genç Müslümanları yeniden kazanmak (Lewis 2006: 174), dolayısıyla bazılarının radikal siyasi ağlara bulaşabileceklerini kabul etmektir.[37] Cami tüm dinî faaliyetler açısından merkezî bir yer olarak kalır, fakat dışlanma ve şiddeti önlemeyi amaçlayan yerel inisiyatiflerin de ortağı olur. Dolayısıyla mekânı ziyarete gelenler, kimsenin kimseyi dışlamaması temelinde hareket eden çok farklı geçmişlere sahip insanlardır. Kutsal alan yurttaşlık inisiyatiflerine ve çeşitli gönüllü kuruluşlara katılım yoluyla politikaya girer. Ancak Kechat, her iki eylem türü arasında bir ayrım olduğunu vurguluyor: Namaz kılmak ve dinî metinleri yorumlamak siyasi eylemcilikle özdeşleştirilemez.

Merkezde, çeşitli etkinliklerde görevli kadınların olması bazı sorunlar yaratmıyor değildir. Kadınların bir İslami merkezde sahne önünde faal olmaları içeridekiler arasında çekişme doğurmaz, ancak kadınların yaşamın içinde olmaları pek çok gelenekçi erkek açısından bir sorundur ve akraba olmayan kadınlarla konuşmak bile onlar için çok zordur. Cami ve merkez, bazen gönüllü genç kızlarca işletilen telefon santrali gibi belli imkânları paylaşmaktadır. Bu genç santralciler, kadın sesi duyduklarında telefonun kapandığını söylemişlerdir. Aynı şekilde erkekler, bazen kapıda ziyaretçileri karşılayan kadınları gördüklerinde binaya girmekten kaçınmaktadırlar.

37 Bkz. International Crisis Group 2006. Bazı göstergeler Müslüman dinleyici kitlesinin haritasının çıkartılmasının güçlüğünü göstermektedir. 2001 tarihinde ortaöğrenim kurumları üzerine yapılan bir ankette, Müslüman öğrencilerin yüzde 85,7'sinin, bu dinle aynı günlük teamüle sahip olunduğundan söz etmeden, din değiştirme olgusunun onlara göre "önemli" veya "çok önemli" olduğunu söyledikleri görülmüştür (Geisser ve Mohsen-Finan 2001).

Merkez, okulda şiddet karşıtı eylemler, eski binaların yenilenmesi ve ihtiyacı olan çocuklara okul sonrası özel ders verilmesi gibi, mahalle meclisince gerçekleştirilen çeşitli arabulma etkinliklerinde de yer almaktadır. Kechat da Stalingrad semtindeki kolektif bir inisiyatife ortaktır.[38] Bölge vatandaşlarının oluşturdukları toplulukta eğitim, sağlık ve benzeri konulardaki çeşitli türdeki eksikliklerle ilgilenmek merkezin liderliği için öncelikli bir konu gibi gözüküyor. Bu arabulma etkinliklerinden biri de merkezin içindedir. 2002 yılında Toplum ve Sağlık Arabulma Noktası (*antenne de médiation sociale et sanitaire*) açılmış olup yerel nüfus arasında savunmasız gruplara (göçmenler, bekâr anneler, çocuklar) el uzatmaktadır. Kechat, sosyal ve sağlıkla ilgili sorunlarda arabuluculuğu geliştirerek, merkezin kendisini sosyal dışlanmayla mücadeleye adamasını, bakım ve sağlık hizmetlerine erişim ve farklı kültürel dokulardan gelen insanların eğitiminin sağlanması gibi alanlarda sosyal yardım vermesini amaçlamaktadır.[39]

Merkeze yaptığım düzenli ziyaretler sırasında bu etkinliklerin koordinatörü, eylemciliğin mesleki açıdan yeni fırsatlara ve eylemciliğin "profesyonelleşmesine" nasıl önayak olabileceğinin tipik bir örneği olan Fatma'ydı. Fatma, Cezayirli, üç çocuk annesiydi. Tarih okurken çocuklarını büyütme uğruna öğrenimini bırakmıştı. Çevresindeki (18. ilçede) yerel derneklerde gönüllü olarak çalışmıştı hep. Çocukları biraz büyüyünce, Paris Hastanesi'nin halk sağlığı merkezinde bu tür aracılara eğitim vermek üzere tasarlanmış bir kursa kabul edilmişti.[40] Ora-

38 Bu kurumun tümü de, kokain ve diğer uyuşturucuların satılmakta olduğu Stalingrad Meydanı yakınlarında yaşayan farklı uluslara mensup babalarca oluşturulmuştur. (Geceleri civarda devriye gezmek gibi) yöntemleri ve popülist söylemleri nedeniyle diğer yurttaşlık kuruluşlarınca eleştirilen son derece tartışmalı bir inisiyatif olagelmiştir. Kurumun (*les Pères de Stalingrad*) kamuya açık eylem tarzlarının açıkça sergilendiği bir web sitesi vardır <http://www.entretemps.asso.fr/Stalingrad>.

39 Bu metinde daha önce gösterildiği gibi, bütün bu veriler yeni cami binasının başlatıldığı Porte de La Villette yakınlarındaki geçici bir yere taşınmadan önce toplanmıştır.

40 Halk sağlığı aracılığı projesi 1999 yılında Paris'te, Paris devlet hastanelerinden birindeki (Hôpital Bichat) Institut médical d'épidémiologie appliquée (Uygulamalı epidemiyoloji tıp merkezi) içinde geliştirilmiştir. Ne doktorlar ne de

dan mezun olunca merkezde çalışmaya başlamıştı. 2003 yılında tanıştığımızda, haftada üç gün çalışan kadrolu bir elemandı ve (haftada yedi gün hizmet veren) arabulma hattından da sorumluydu. Görevini, bireylerle kurumlar (doktorlar, hemşireler, ancak aynı zamanda idari personel) arasındaki iletişimi geliştirmeye çalışan bir tür kültür simsarı olarak tanımlıyordu (*je suis un décodeur culturel*). Kamu yönetimiyle olan ilişkisi sayesinde, Fransız olmayan insanlarla veya farklı kültür ve ulusal kökenlerden gelen Fransız vatandaşlarıyla ilgilenilirken su yüzüne çıkan yetersizliğin farkına varıyor. İdari personel ve kamu hizmeti "kültürel açıdan insanların ihtiyaçlarına cevap vermekten o kadar uzak ki. Ben ihtiyaçları çok daha hızlı belirliyorum." (Lewis 2006)

Sağlık konularında arabuluculuğu esas alan bu tür bir etkinliğin geliştirilmesi özünde o kadar da şaşırtıcı bir şey değildir. Kechat'ın görüşüne göre, iyi bir yurttaş olmak iyi bir Müslüman olmak demektir. Kendini, seküler bir motivasyonla bir şeyin içinde yer almaya, dinî mesaj adına toplumsal anlamda yararlı bir rol üstlenmeye adama gerekliliği, müminler cemaatiyle sınırlı olmayan bir yarar algısı temelinde seküler bir çevrede dinin toplumsal yararını göstermektedir. Tıpkı cumartesi konferanslarının bir din kuruluşuyla (merkez) daha büyük bir sosyal grup arasında bir köprü oluşturduğu gibi, arabulma etkinlikleri de dinî bir grubun rolünün bağlamını çizmektedir.[41] "Daha geniş bir toplum"la olan bu bağlantı, öncelikle merkezin "bağlayıcı birlikteliğine" zarar vermeyen "güvenli" veya korumalı bir çevrede, doğru (yetkin ve nitelikli) insanlarla tartışılması gereken hassas konuların belirlenmesi yoluyla yerel ve yakın muhiti temel alır (cumartesi konferanslarına katılan Müslüman ol-

sosyal hizmet görevlileri olan sağlık arabulucuları korumasız insanların sağlık hizmetlerine ulaşmalarını kolaylaştırıcı partnerler olarak algılanıyorlardı. Fatma, yeni eğitilen 180 arabulucudan biriydi. Bu eğitim için başvuranlardan bir projeyle gelmeleri isteniyor ve korumasız insan grupları hakkında sahip oldukları bilgiler tercih nedeni oluyordu. Eğitimde, uyuşturucular ve HIV başta gelen konulardı. Arabulucunun ücretinin yanı sıra eğitim sürecinin giderleri kamusal olarak karşılanmaktaydı.

41 Buradaki köprü, "bir yurttaş grubunun grup dışında saydığı birey veya gruplarla olan tek düze ilişkisi" anlamına geliyor.

mayan insanlar ya birisi tarafından getirilmekte ya da merkezi yerel aktörler olarak tanımaktadırlar) (Lichterman 2005).

Bu itibarla aracılık noktası, merkezin doğal bir uzantısı, yakın muhitle bir köprü olmakla birlikte komşularla ve yakın muhitle ilişkiler kurmanın bir yoludur. Fatma, samimi bir şekilde itiraf ettiği gibi, geleneksel anlamda rektörün yetki alanına giren görevlerin bir kısmını üstlenmeyi arabuluculuk rolünün bir parçası olarak görüyor. Kechat çok da ruhani sayılmayan faaliyetlerinin bir kısmını, örneğin bir ailenin üyeleri arasında farklı ırktan iki kişinin evliliği konusunda aracılık gerektiğinde, ona devretmektedir. Ancak Fatma, kendisini belli konularda belli sorulara cevap verecek, bazı talepleri karşılayacak kadar yetkin hissetmediğini söylüyor. Örnek olarak da, kürtaj yaptırmak isteyen genç bir Müslüman kadının durumunu verdi. Aracılık noktasına, hem idari açıdan destek istemek hem de tercihiyle ilgili dinî fikir almak üzere gelmişti kadın. Böyle bir taleple karşılaşan Fatma, "Buna vasıflı biri değilim," diyerek kadını geri çeviriyor.

Manevi danışmanlık, ahlaki teşvikler ve sosyal eylemciliğin kesiştiği noktada faaliyet gösteren Kechat'ın rolü kamusal ve özel alanların geleneksel sınırlarının ötesine geçiyor ve birini diğerinin önüne geçirmeye kalkmadan dinî değerlerin yanı sıra yurttaşlık değerlerine de önem veriyor. Kechat ibadetle ilgili normları dile getirmiyor, onun yerine yurttaşlık yükümlülükleri için öneriler getiriyor. Faaliyetleri, Casanova'nın modern dinin kamusallaştırılması tezine canlı bir örnek oluşturmaktadır (Casanova 1994). Eğer sekülerleşmenin en azından üç boyuttan (seküler alanların dinî kurum ve normlardan ayrılması, dinî inanç ve teamüllerin azalması ve dinin özelleşmiş bir alana hapsolması) oluştuğu düşünülürse, kamusallaştırma, Casanova'nın sözcükleriyle, farklı türdeki dinî geleneklerin modernlik ve sekülerleşme teorilerinin esas alındığı özelleştirilmiş rolü kabul etmeyi reddetmesi demektir. Dinî inançlar sadece bir kişisel tercih meselesi olmaktan çıkar ve tekrardan kamusal tartışma konusu olur (Amiraux 2006). Eş zamanlı olarak, sayısız kamusal mesele yeniden ahlak kapsamına girer ve dinî otoriteler birtakım ahlak kavramları ileri sürerek sivil toplum tar-

tışmaları alanına müdahale ederler. Dinle modernite ilişkisinin yeniden düşünülmesi, dinî kurumların ve diğer kilise esaslı cemaatlerin kamuyla ilişki kurma ve sivil unsurlar gibi davranma usullerinde kökten değişikliklere gidilmesini dayatır.

> Başka bir deyişle, ortak normların modern sosyal bir düzenin öncülü ve temeli olduğu varsayılamaz, ancak iletişimsel etkileşim sürecinin potansiyel ve her daim kırılgan ürünü olduğu varsayılabilir. Modern sivil toplumlar alanında böyle bir iletişimsel etkileşim süreci üzerinden, normatif gelenekler refleks olarak yeniden yapılanabilir –yani, rasyonelleşebilir– ve kamunun belirlemiş olduğu bir "kamu yararı"ndan modern toplumların farklılaşmış alt sistemleri sorumlu tutulabilir. Dolayısıyla, diğer normatif geleneklerin yanı sıra dinler de, "halk"a açılma yoluyla, bu tür bir kamu alanının canlılığına katkıda bulunabilir (Casanova 1994: 230-1).

Kechat, dikey dinsellik ve yatay toplumsal dayanışmanın dile getirilmesi hakkındaki coşkulu anlatılarından tutun, dinleyiciler ve konuşmacılar arasındaki gerilimleri kontrol altına alma yeteneğine kadar bir sürü şeyle, dinî esaslı bir grup birlikteliğiyle (merkeze dinî düşüncelerle motive olmuş halde gelen Müslümanlar) Müslüman olmayan Fransız vatandaşlarından oluşan daha geniş toplum (Müslüman olmayan konuşmacı ve dinleyiciler) arasındaki bağlantıyı mümkün kılar. Belli niteliklere ve halka dönük olma becerisine sahip olan Kechat, dinî bir lider olarak bir tür aracılık düzeyine ulaşmıştır. Bir yanda, dinî (İslami) değer ve mesajların sosyal yaşamdaki ağırlığını ve merkezine gelen Müslüman ziyaretçiler nezdinde dahilî bir otorite olmanın (ve daha büyük bir Müslüman grubunu temsil etme iddiasında bulunmamanın) önemini onaylarken, öte yandan, bir bakıma merkezin iç alanını dünyevileştirir ve (başka alanlardaki uzmanları konuşmaya davet ederek sosyal konulardaki dinî otoritesini göreceleştirme yoluyla) bu içsel sekülerleştirmeyi diyalog sağlamanın olmazsa olmaz şartı haline getirir. Bu son bölümde, Kechat'ın otoritesinin farklı yönlerine dönecek ve Fransa'daki seküler eylem alanına özgü etkileşimi değerlendirmeye çalışacağım.

Liderliğin ve otoritenin özerkliği

Diğer Müslüman liderlerle kıyaslandığında, Kechat hemşerilerinden (*mes concitoyens*) oluşan cemaat karşısındaki görev ve rolüne daha dar anlamlı bakmakta, Müslüman olsun olmasınlar, aynı mekânı paylaşan insanlarla muhatap olmaktadır. Caminin bölge üzerindeki "sosyal denetim kapasitesi" anlayışına paralel olarak, yerel organizatör ve mahalle otoritesi (*curé de paroisse*) rollerini üstlenmektedir. Bu, Fransa'da, özellikle Müslümanlarda, dinî liderlerin yerele bağlılıklarının geleneksel bir yansımasıdır. Sömürge imparatorluğunu yönetme günlerinden yakın dönemdeki kent isyanlarına kadar olan süreçte bu cemaat liderlerinden sürekli müdahil olmaları ve "korumasız ahalilerle" devlet otoriteleri arasında aracılık yapmaları istenmiştir (Bouzar 2001). Kechat'ın merkezinin üstlendiği inisiyatifler, onunla bağlantılı ağlar ve merkezin gerçekleştirdiği projeler, yerel demokrasinin yenilenmesi, toplumsallığın gelişmesi ve bireylerin yurttaşlık yükümlülüklerinin tanınması olgularının kesişme noktasında pek çok açıdan klasik yurttaşlık kurumlarının yürüttüğü inisiyatifler, ağlar ve projelerdir (Barthélémy 2000: 81). Nasıl ki bazı araştırmalar inançla ayinlerin arasındaki bağları gösteriyor, Kechat'ın düzenli konferans projesi ve tamamen dinî olmayan etkinlikleri de onun dinî görevler, ahlaki sorumluluk ve sosyal çevre arasında bir arabulucu olarak hareket etme arzusunu göstermektedir.

Kechat'ın otoritesi, Weber'in üstünde durduğu üç ideal türden hiçbirine kolaylıkla sokulamaz; daha çok bu üçünün de bazı özelliklerini taşımaktadır. Oldukça mantıklı pragmatik bir temelde işe girişmişken, giderek daha geleneksel olana doğru ilerlemiştir. Rue de Tanger Camisi'nin düzenli ziyaretçilerinin çoğu onun, daha geleneksel bir otorite tipi olmasının yanında karizmatik bir lider olduğunu düşünmektedir[42]

42 Kechat'a yönelik "karizmatik" nitelemesi konferanslar sırasında tanıştığım Müslüman ve Müslüman olmayan kişilerin yaptıkları farklı yorumlardan geliyordu. Gazeteciler de ondan bu şekilde bahsediyorlar. "Karizma" sözcüğünün

(Falbo, New, Gaines 1987). Kişisel becerileri, nitelikleri ve belli bir alandaki eğitimi (örneğin meşru-rasyonel bir otoritedir), Cezayir'deki ailesinin rolünden bahsetmeyişi (yerel otoriteler onu geleneksel bir otorite soyuna oturturlar) sayesinde hoca (*un ministre du culte*) payesine yakıştırılabilir. Abou El Fadl'ın da vurguladığı gibi, Kechat bir otoritedir ve otorite sahibidir (Abou El Fadl 2001). Cumartesi konferansları, Kechat'ın nitelikleri temelinde hocalık meşruiyeti sayesinde bir tür ayin haline gelmiştir. Larbi Kechat tek bir mekânda günlük yaşamla ilgili meseleler, manevi konular, milliyet ve kamusal alana sivil katılımla ilgili daha kapsamlı konular arasında köprü kurmaktadır. Rue de Tanger Sosyal ve Kültürel Merkezi'nin bölgede kazandığı başarının temelinde Kechat'ın bir yandan, Müslümanların eğitimi için çalışma, öte yandan yakın muhitteki sosyal ve kültürel ihtiyaçlarla ilgilenme görevlerini hakkıyla yerine getirmesi yatmaktadır.

Yerel meselelere ilgisinin, Fransa'da İslamiyet üzerine yürütülen ulusal düzeydeki tartışmalara ve yine ulusal düzeydeki eylemliliğe uzak durmasıyla bağlantısı yoktur. 1980'lerin ortalarından bu yana İçişleri Bakanları tarafından başlatılan tartışma ve toplantılara bir şekilde davet edilmiş olsa da Kechat, Müslüman liderler arasında bağımsız bir figür olma özelliğini korumakta, kendi deyişiyle "uysal bir izleyici" ve mütevazı bir tefsirci olmayı sürdürmektedir. Yerel meşruiyeti ve uzun süredir sahada oluşu, çok daha faal bir katılımı red-

---

kullanılması sosyal bilimcileri Weber'in ele aldığı kavramla ilgilenmeye zorlamakta, bunu Weberyan teorinin bir parçasıyla sınırlamaktadır. Weber, karizmatik baskınlık tanımında karizmatik kişinin "olağanüstü niteliği" üzerinde ısrarla dururken, asıl konunun bu "karizmatik" niteliğinin nesnel anlamda kökleşmiş olup olmadığını ele almak değil, taraftarların (*Anhänger*) liderin (*Führer*) bu olağanüstü niteliğini nasıl deneyimleyip değerlendirdiklerini bilmek olduğunu da ekler (Weber 1995: 249). Müslüman olmayanların Kechat'ın karizmasına olan ilgileri, onun konferanslar sırasındaki fiziki jest ve mimiklerinden elde ettikleri algıya oturmaktadır daha çok. Konferanslar sırasında ve namazhanenin dışında gerçekleşen bu faaliyet süreci sırasında Kechat, genel anlamda değil ama Weber'in "devrimci" anlamına gelen "karizma" anlayışına göre, karizmatik bir adam sayılır: Karizma, gelenekte bir çatlak, otoritenin mesafeli olduğu düşüncesine vurulan bir darbedir. Karizma, bir sesle, bir vücutla ve jestler bütünüyle ilgili bir icra olarak var olur (Kalinowski 2009).

detmesine rağmen, yine de kamusal aktörlerce önemli bir yerel partner sayılmasının iki temel sonucudur. 2005 yılı başlarında, genç radikal Müslümanların oluşturdukları "19. ilçe ağı" (*la filière du 19ème*) adlı ağın deşifre edildiği ve üyelerinden bazılarının Ad-dava Camisi'yle bir bağlantısının olduğunun düşünüldüğü günlerde, 19. ilçe belediye başkanı ve senatör Roger Madec, Müslüman lidere güvenini tazelemek adına Rue de Tanger'ye resmî bir ziyarette bulunmuştu.[43] Kechat'ın başvurduğu diskur, köprü görevi yapma, katılımda bulunma, belediye işlerinde yer alma üzerinedir; münhasır perspektiflere yönelik talepler içermemektedir. Kechat, dış dünyaya dinî kimlik üzerine akılcı ve sessiz sinyaller göndermeyi tercih etmektedir. Bu bağlamda, Fransız kamuoyunda egemen bir düşünceyle sinerji içindedir: Ürkütücü bir görüntü arz eden soyut bir İslamiyet yerine kapı komşusu sıradan Müslüman'la uğraşmak çok daha kolaydır ("sıradan" din için bkz. Piette 2003).

Kechat genelde Müslüman liderlere, özelde de Fransa'da yaşayan Müslümanlara son derece eleştirel yaklaşıyor.[44] Fransız Müslümanlarının liderliği, onun sözcükleriyle, "Fransa'daki Müslüman nüfus için de geçerli olan entelektüel bir zayıflık içinde." Bunu söyledikten sonra, Müslüman lider ve otoritelerin dinî alandaki eğitimine dönük tatminkâr bir ortamın olmadığından yakınıyor ve "Fransız toprağında teolojik boşluk" olduğundan söz ediyor.

Birbiri ardına gelen Fransız İçişleri Bakanlarının karşılaştıkları asıl güçlük, politika ve dinin daha fazla bağlantı olmaksızın bir arada bulunduğu, politikanın dinin faaliyetlerini ilgilendiren konularda yetkisiz olduğu demokratik bir ortamda bir temsilciler kurulunun doğmasına yardımcı olmaktı tam olarak. Bundan dolayı da CFCM'nin hayata geçirilmesi Fransız devletinin Müslüman azınlıklara yönelik sembolik ve kurumsal bir

43 Bölgede yaşayan Müslüman gençler, Müslümanları Irak'taki ABD ordusuna karşı savaşmaya çağırmakla suçlanıp tutuklanmaktaydılar.

44 Tartışmalarımızdan birinde, Tariq Ramadan'ın "alabildiğine basit popülizm"ine ihtiyatla yaklaştığını söylemişti.

jest olarak görülmüştür daha çok (Zeghal 2005). CFCM'nin rolü 1905 sonrasında dine sadece *culte* olarak yaklaşan Fransız Cumhuriyetçi anlayışına, yani dinin kendi kurumsal çerçevesinde mevcut (ve devlet otoritelerince görünür) olduğu anlayışına cuk oturmaktadır: 1905'den beri Fransız Cumhuriyeti herhangi bir dini (*culte*) resmen tanımamakta, ancak ibadet özgürlüğünü (*liberté de culte*) teminat altına almaktadır. CFCM projesinde Müslümanlar, maddi ve sembolik olmak üzere çift taraflı olarak, İslamiyet'in Fransa'daki görünürlük sınırları içinde bir *culte* sayılır. Fransa bağlamında *culte* terimi iki unsura işaret eder. İlki sübjektiftir: Bir ilaha iman veya inanç. İkincisi objektiftir: Bir *culte* bu inancı törenler eşliğinde uygulamak üzere toplanan bir cemaate ihtiyaç duyar (Rolland 2005: 59). Bundan ötürü CFCM, bir referans olarak cami civarında örgütlenen ve Müslüman müminlerden oluşan cemaatin yaşamıyla ilgili pratik ihtiyaçları yönetme sistemi olup Müslüman liderlerin güç alanlarının tanınması için yapılan bir yarışa dönüşmüştür.

Kechat, CFCM hakkında yorum yapması istendiğinde, 1970'lerdeki altın çağa duyduğu özlemi ifade etmektedir:

> Dünya bugünkü gibi karmaşık değildi ve İslamiyet de h"enüz moda olmamıştı. İslam, giderek bir şeyler yapma, unvan elde etme yolu haline geldi. Eskiden insanlar sadece namaz kılıp öğrenmek isterlerdi. O zamanlar kardeşlik ve nezaket zamanlarıydı.

Gerçekten de, 1905 yasası hükümlerini takiben, Fransa'daki dinî alanın çoğullaşmasıyla birlikte giderek "dinen tanınmış" ve "dinen doğru" bir rejime doğru sürüklenen zımnen tanınmış bir dinler rejimi tesis edilmiştir. Fransız devleti, Müslüman kurumlarıyla ilgilenirken de, olması gerektiği gibi kurumlardan çok açıkça tanımlanmış kişilerle ilgilenmeyi tercih etmiştir.[45] Cemaate duyulan ihtiyaç, inanma tarzlarının hetero-

45 Buna örnek olarak, Larbi Kechat'ın Association Culturelle Islamique'e iftira attığı için 2003 yılında haftalık *Marianne* dergisine açtığı dava gösterilebilir. Dergide, dernek "tehlikeli köktenci bir grup" diye anılmıştı. Duruşma sırasında Marsilya Camisi müftüsü Soheib Bencheikh, Kechat'ın camisini "sertlik yanlısı" diye niteleyerek dergi lehinde tanıklık yapmıştı. Mahkeme [Tribunal

jenleşmesiyle azalmaz. Paradoksal olarak, Kechat benzeri dinî bir otoritenin yerel ve sınırlı ağırlığı, giderek dinî otoritenin "kişiselleştirilmesi"ne yol açarak, İslam'ın kamu düzenlemesi projesine karşı duruyor gibi görünebilir. CFCM kurulduğundan beri, Müslüman din adamları dinî liderlik ve otorite piyasasında açık açık rekabet etmekteler.

Son tahlilde, kamusal anlamda özerkliğine ve bağımsızlığına düşkünlüğü nedeniyle popülerdir Kechat. Çoğu zaman Müslüman liderlerin otoriteleri ya medyada sık sık yer almalarından (Tariq Ramadan örneğinde olduğu gibi) ya da Müslüman devletlerin resmî desteklerinden beslenmişken (Dalil Boubakeur veya Soheib Bencheikh gibi) Kechat, otoritelerini Müslümanların "dindarlıklarına" daha fazla eğilebilme kapasitelerine borçlu olan yerel imamlar arasında giderek büyüyen bir eğilimi temsil etmektedir. Fransız çevreleriyle ilişkiler sırasında kötü tecrübeler (ırkçılık, ayrımcılık, hedef gösterilme, aşağılanma, dışlanma) yaşamış insanlar söz konusu olduğunda, liderinin benzersiz bireysel otoritesini temel alan merkezin faaliyetleri cemaat merkezli görülebilir. Örneğin Kechat, iş arkadaşlarını, gönüllüleri veya kurumun istihdam ettiği kişileri seçme konusunda son derece katıdır.

> Pasif gönüllülere, sadakatlerine gerçek bir manevi anlam katmadan, sırf merkezde görüneyim diye yırtınanlara ihtiyacım yok. Gençler bilhassa beni korkutuyor, hele genç kadınlar... Çok cahiller, kendi dinleri hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Hiçbir gayret göstermeyip sadece orada olmak istiyorlar.

Dinî otoriteyi seküler bir ortamda güçlendirmek mümkün mü?

Otorite kavramı, pratik ve teorik olmak üzere ikili analitik bir perspektifi bir araya getirir (Cochran 1977). Fransa'da, dinî otorite güç veya baskı kavramıyla veya meşruiyet kavramıyla

---

de Grande Instance of Paris (Paris Yüksek Mahkemesi)] Association Culturelle Islamique'i ve Kechat'ı haklı bulmuş ve gazeteciyle derginin yayın yönetmenini rektöre –derneğe değil– hakaretten suçlu bulmuştu.

ilişkilendirilemez. Cochran'ın da hatırlattığı gibi, sadece bir cemaat içinde bir anlam ifade eder.[46] Merkezi düzenli olarak ziyaret eden farklı kişiler, Müslüman müminler, yardım ve destek arayan insanlar ve yerel kuruluşlar, hepsi de Kechat'ın ruhani otoritesinin güçlenmesine katkıda bulunuyorlar. Fakat hareket tarzı içinde, cemaat aidiyeti, yakınlaşmaların, duygusallıkların ve dinleyicilerin bir arada otururken yaşadıkları ahlaki bağlılığın tehdidi altına girmektedir. Rue de Tanger'de, otoritenin dikey ve yatay olmak üzere iki boyutu vardır (Polanyi 1964). Gerçekten de, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Kechat bu dikotomiyi söylemlerinde sürekli olarak vurgulamaktadır.

Sekülerleşmenin öyküsü içinde, sürecin farklı yönlerine vurgu yaparak, çeşitli aşamalardan söz edilebilir (Martin 2005). Çoğu çeşitlilikte benzer şekilde var olan ancak eşit biçimde açığa çıkmayan yönü, dinî otoritenin azalmasıyla veya en azından, modernlik ve sekülerliğin önemli bir özelliği olarak merkezî konumunu kaybetmesiyle ilgilidir. Mark Chaves'in gözlemlediği gibi, "sekülerleşmeyi, dinin zayıflaması olarak değil, dinî otoritenin daralan alanı olarak görmek daha uygun olacaktır" (Chaves 1994: 750). Bu vurgu, dinin toplumsal ağırlığının azalması paralelinde, bir aralar sekülerleşme bağlamında egemen olan görüşten farklılık göstermekte (örneğin Wilson 1982; Bruce 1992) ve dinî otoritenin bu süreçteki dönüşümüne dair, cemaat liderlerinin dinî otorite kaybını başka türlü otorite biçimleri arayarak telafi yoluna gidebileceklerini öneren ilginç bir perspektif getirmektedir.

Ben burada Kechat'ın, seküler çevresinin (Fransa) koşullarıyla bütünleşmiş ve laik bir dinî lider haline gelmiş olduğunu ileri sürüyorum. Seküler bağlamlarda, dinî otoritenin sınırlarını belirlemek, diğer otorite türlerininkilerle (siyasi, bürokratik, eğitsel) kıyaslandığında, imkânsız değilse bile çok zordur.

46 Bir cemaatin ne olduğunu şu tanımla birlikte ele almak gerekir: "Bir cemaat, temel bir insani değeri paylaşan ve en azından bir ölçüde de olsa, onun paylaştıklarının idrakinde olan bir grup insandır. Bir kilise olarak, bir inancı, bir umudu, inanç ve umut içinde yaşanan bir yaşamı paylaşabilirler." Dolayısıyla cemaat, bir "duygu ve düşünce, gelenek ve bağlılık, aidiyet ve irade kaynaşması" anlamına gelir (Cochran 1977: 547-8).

Ancak, dinî otorite tam da Chaves'in gözlemlediği gibi, özel bir meşruiyet türüyle sivrilebilir; Chaves, dinî otoriteyi "bireylerin arzulanan bazı mallara erişimlerini kontrol altına alarak, düzenini güçlendirmeye ve sonuca ulaşmaya yeltenen, bu kontrolün meşruiyetinin de bazı doğaüstü, ancak zayıf bileşenleri olduğu toplumsal bir yapı" olarak tanımlamaktadır (Chaves 1994: 755-6).

Daha önce gördüğümüz üzere Kechat, kendi örgütü içinde, çoğunlukla ayinsel ve din dışı etkinliklerin ayrıştırılmasını temel alan dahilî sekülerleşme sürecini başlatan adamdır. Gerek vatandaş gerekse rektör olarak, kurumsal ve siyasal sınırlamalardan dinî örgütlerin içsel sekülerleşmesine (dinî inanç ve teamüllerin zayıflaması, ayinlerden uzaklaşma) kadar pek çok yönden sekülerleşmeyle karşı karşıya kalmaktadır. Fransa, Kechat gibi yerel liderlerin düşündüklerini dinî lider olarak dile getiremedikleri, sosyal inisiyatiflerin partnerleri olarak tanınmak amacıyla yeni nitelik ve kaynaklar geliştirmek zorunda kaldıkları son derece sekülerleşmiş bir ülkedir.[47] Özellikle de, tıpkı yerel güvenlik programında olduğu gibi, bölge kalkınma politikasında da durum budur (Demerath ve Williams 1992) Bu hassas konularda Kechat yerel sosyal partner oluyor. Merkezini, insanların birbirleriyle konuşmaya, birbirlerinden bir şeyler öğrenmeye, iyi vatandaş, dolayısıyla iyi Müslüman olmanın altyapısını inşa etmeye teşvik edilerek sohbetlerin yapıldığı bir yer haline getirmek için, merkezi içinde bir halk sahnesi yaratmıştır. Kendisine bir imam, hatta "daha fazlası" (bir baba, bir kardeş, bir meslektaş, bir mümin, bir vatandaş, bir danışman, bir dost vb.) gibi hareket etme imkânı veren bu yerel arenada kuralları koymakta ve (hassas konu başlıkları hakkında gerçekleştirilen diyaloglarla) sınırları belirlemekte-

47 Fransa'daki Müslümanların dinî teamüllerine ilişkin nitel veriler için, bkz. Brouard ve Tiberj 2005. Örneğin, Fransa'daki Müslümanların ibadethaneleri diğer din mensupları kadar düzenli olarak ziyaret etmediklerini ifade ediyorlar (s. 27). Aşağı Sahralı, Kuzey Afrikalı ve Türkiyeli Müslümanları karşılaştırırken, dinî aidiyetle kuşak arasındaki açık bağlantıyı gösterecek şekilde "dinsiz"lerin (*les sans religions*, s. 23) bu bölgelerde aynı oranda olduğunu belirliyorlar.

dir. Halk sahnesinin bir parçası olan dinleyiciler aynı görüşleri paylaşmazlar ve tartışmanın karşı tarafında yer almaya teşvik edilirler. Ancak, Kechat'ın siyasi sonuçlar üzerindeki etkisi nedir? Kechat'ın sosyal güçlüklerin ahlaki meselelere dönüşümünü yönetme becerisi, dinî cemaatler dışında dinî otoritenin kültürel ve siyasî otoritenin üzerinde ağırlığı olduğu izlenimi vermemelidir. Larbi'nin vaaz ve öğüt faaliyetlerinin namazhanede oturup da kendisini dinleyenler dışındaki sosyal aktörler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Fakat aynı zamanda, dışarıya yayılma ve Müslüman olmayanların Müslümanlar hakkındaki görüşlerinin etkilenmesi açısından kazanımlar oldukça fazladır.

KAYNAKÇA

Abou El Fadl, Khaled (2001) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications.

Amiraux, Valérie (2006) "Speaking as a Muslim", Gerdien Jonker ve Valérie Amiraux (der.) *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: Transcript, s. 21-52.

Amiraux, Valérie (2009) "Suspicion publique et gouvernance de l'intime: Contrôle et surveillance des populations musulmanes dans l'Union européenne", D. Bigo, E. Guittet ve A. Scherrer (der.) *Mobilité(s) sous surveillance: perspectives croisées*, EU/Canada: Athéna Editions.

Barthélémy, Martine (2000) *Associations: un nouvel âge de la participation?*, Paris: Presses de Sciences Po.

Bellah, Robert vd. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Bouzar, Dounia (2001) *L'islam des banlieues, les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?*, Paris: Syros.

Bouzar, Dounia (2004) *Monsieur Islam n'existe pas: pour une désislamisation des débats*, Paris: Hachette.

Bouzar, Dounia ve Kada, Saïda (2003) *L'une voilée, l'autre pas*, Paris: Albin Michel.

Bowen, John (2002) "Islam in/of France: Dilemmas of translocality", 13th International Conference of Europeanists, Chicago, 14-16 Mart 2002. <http://www.ceri-sciencespo.com/archive/mai02/artjrb.pdf>.

Bowen, John (2004) "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5): 879-894.

Brouard, Sylvain ve Tiberj, Vincent (2005) *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris: Presses de Sciences Po.

Bruce, Steve (der.) (1992) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press.

Caeiro, Alexandre (2006) "Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam", J. Césari ve S. MacLoughlin (der.) *European Muslims and the Secular State,* Aldershot: Ashgate, s. 71-84.

Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World,* Chicago: The University of Chicago Press.

Césari, Jocelyne (2005) "Mosque Conflicts in European Cities: Introduction", *Journal of Ethnic and Migration studies,* 31(6): 1015-1024.

Chaves, Mark (1994) "Secularisation as Declining Religious Authority", *Social Forces,* 72(3): 749-774.

Cochran, Clarke E. (1977) "Authority and Community: The Contributions of Carl Friedrich, Yves R. Simon, ve Michael Polanyi", *The American Political Science Review,* 71(2): 546-558.

Delthombe, Thomas (2004) "Quand l'islamisme devient spectacle", *Le Monde Diplomatique,* Ağustos 2004, 11.

Delthombe, Thomas (2005) *L'islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005,* Paris: La Découverte.

Demerath, N. J. ve Rhys, Williams H. (1992) *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New England City,* Princeton: Princeton University Press.

Falbo, Toni, New, B. Lynn ve Gaines, Margie (1987) "Perceptions of Authority and the Power Strategies used by Clergymen", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 26(4): 499-507.

Frégosi, Frank (2000) "Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan", Felice Dassetto (der.) *Paroles d'islam: individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain,* Paris: Maisonneuve et Larose, s. 206-219.

Frégosi, Frank ve Willaime, Jean-Paul (der.) (2001) *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France,* Cenevre: Labor et Fides.

Geisser, Vincent ve Mohsen-Finan, Khadidja (2001) *L'islam à l'école: une analyse sociologique des pratiques et des représentations du fait islamique dans la population scolaire de Marseille, Montbèliard et Lille,* Paris: Institut des hautes études de la sécurité intérieure (IHESI).

Godard, Bernard (2005) "Quelle formation des imams: état des lieux", Fondation Res Publica, *Islam de France: Où en est-on?* (actes du colloque), Paris: Fondation Res Publica, s. 29-31.

Grillo, Ralph (2004) "Islam and Transnationalism", *Journal of Ethnie and Migration Studies,* 30(5): 861-878.

International Crisis Group (2006) "La France face à ses musulmans: émeutes, jihadisme, et dépolitisation", *Rapport Europe,* no. 172, Brüksel: International Crisis Group.

Kalinowski, Isabelle (2009) "Le visage du charisme: Une page de Proust", *Théologiques,* 17(2).

Lejeune, Marie (2000) "L'investissement de l'islam dans l'espace public comme support des relations entre les groupes au sein d'un quartier de Paris: cas de la mosquée Adda'wa et du quartier Stalingrad dans le XIXème arr.", Véronique De Rudder yönetiminde, URMIS, Paris 7.

Lewis, Philip (2006) "British ulamas and the Politics of Social Visibility", G. Jonker ve V. Amiraux (der.) *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: Transcript, s. 169-190.

Lichterman, Paul (2005) *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton: Princeton University Press.

Martin, David (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate.

Peach, Ceri (2006) "Muslims in the 2001 Census of England and Wales: Gender and Economic Disadvantage", *Ethnic and Racial Studies*, 29(4), s. 629-655.

Piette, Albert (2003) *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris: Economica.

Polanyi, Michael (1964) *Science, Faith and Society*, Chicago: University of Chicago Press.

Rolland, Patrice (2005) "Qu'est ce qu'un culte aux yeux de la République?", *Archives de sciences sociales des religions*, 129: 51-63.

Rouland, Norbert (1998) "Les politiques juridiques de la France dans le domaine linguistique", *Revue française de droit constitutionnel*, 35: 517-562.

Sidi Mohamed el-Habib, Benkoula (2007) "La mosquée de la rue de Tanger (Paris 19e) et son environnement socio-économique", *Urbanisme*, 357 (Kasım-Aralık): 82-85.

Ternisien, Xavier (2002) *La France des mosquées*, Paris: Albin Michel.

Ternisien, Xavier (2005) *Les Frères musulmans*, Paris: Fayard.

Tévanian, Pierre (2005) *Le voile médiatique: un faux débat: l'affaire du foulard islamique*, Paris: Raisons d'agir.

Weber Max (1995) *Économie et société*, Tome 1, Paris: Pion.

Wilson, Bryan R. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

Zeghal, Malika (2005) "La constitution du Conseil français du culte musulman: reconnaissance politique d'un islam français?", *Archives de sciences sociales des religions*, 129: 97-113.

5

Britanya'da İslami Reform Modeli

Müslüman tarikatçılığı ile daha geniş toplumla bağlar kurma arasında kalan Deobandiler

JONATHAN BIRT - PHILIP LEWIS

Giriş

Hindistan'daki İslamiyet'le ilgilenen büyük tarihçi William Cantwell Smith, İslamiyet'in dinî disiplinlerinin muhafızı ulemanın, tarihsel olarak askerî fetih alanlarında bile yavaş yavaş gelişen ve öncüleri çoğu zaman tacir ve mutasavvıflar olan Hindistan İslamlaşma sürecinde oldukça geç ortaya çıktığına işaret etmiştir.[1] Bu, bir kısım ulemanın 1960'lardaki kitlesel göçün ilk dalgalarıyla geldiği Britanya'daki dörtte üçü Güney Asya kökenli olan Müslümanlar açısından doğru değildir. Bu basit nedenle, İslami reform sürecini, şimdilerde Britanya bağlamında biçimleniyor olsa da, Hindistan kıtası kökenlilerce renklendirilmiş saymak daha yerinde olur.

Bu makale, tüm Güney Asyalı geleneklerinin bu bağlamda hiç tartışmasız en iyi olduğu Deoband Okulu'nun üstünde ayrıca durarak, Britanya'daki İslami okulların kuruluşunu ele alacaktır. Öğretim programındaki süreklilik ve değişikliklere, ayrıca Britanya'da eğitim görmüş genç Deobandi ulemasının üstlendiği yeni sosyal rollere göz atacağız. Ayrıca, daha geniş top-

1 Smith 1963: 42. İslamlaştırmanın aşamalı yapısını kanıtlayan temel tarihî araştırma 2000 kışında özetlenmiştir.

lumla bağ kurmak için kendilerini tarikat çekişmesinden uzak tutabildikleri şart ve ortamları belirlemeye çalışacağız.

İslam reformculuğunun sürekliliği

Hareket, adını Delhi'nin yüz elli kilometre kadar kuzeyinde yer alan ve 1867 yılında yüksek okul düzeyindeki ilk medrese, "dar-ül ülum"un kurulduğu küçük bir kasaba olan Deoband'dan almaktadır (Metcalf 1982). 19. yüzyıl Hindistanı'ndaki dinî uyanışın kristalleşmesinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Reform modeli Deobandilerle sınırlı olmasa da, onlar bu konudaki en önemli örneklerdi. Deobandilerin birinci öncelikleri, doğru bir İslami formasyonun yeni kuşaklara aktarılmasının ön koşulu olarak, otantik dinî iman ve uygulamanın klasik anlamından gelen dinî mirasın korunup yaygınlaştırılmasıydı. Bu amaçla, –Britanya Hindistanı'nın yeni ortamında azalan bir değer olan– geleneksel aristokratik kayırma kaynaklarından ayrı olarak mali açıdan bağımsız bir seminerler ağı yarattılar. Seminerleri kitlesel eğitime göre tasarladılar ve yeni bölgeler arası dayanışmaları biçimlendirmek için basım ve demiryolundan azami şekilde yararlanarak Batılı eğitim modellerini kullandılar.

Reform modelindeki İslamiyet, artık geleneksellikten alenen sıyrılmış, kendine özgü (*sui generis*) bir biçim almıştı. Ancak genişlemiş bir dünyada, kendisini Sufi türbelerin, diğer ulemanın, Müslüman olmayanların, Hinduların ve Britanyalıların popüler göreneklerinin karşısında tanımlayarak hayli muhalif bir konumda duruyordu. Böylesi bir genel durum içinde Deobandiler, bir fetva savaşı olarak adlandırılan ortama bulaşmış tarikat çevresinin bir parçasıydılar (Metcalf 1982: 310). Britanya'da kendilerini dışarıda tutmayı başaramamış oldukları tarikatçılık, Ortadoğu kökenli akımlar, özellikle de Selefilik tarafından daha da alevlendirilmişti (Birt 2005b, Hamid 2009).

Reform, "dini içine kapanık, sistematik ve soyut ilkeleri esas alan bir hale getirmek" gibi Weberyan bir anlayışla "rasyonelleştirme" demekti (Metcalf 1982: 12). Reform mesajı, kitle ile-

tişimi ve toplu taşımayla gelişmekte olan bir Hindistan'ın her köşesine yayılmış Müslüman etnik gruplara hoş görünmek için inanç ve uygulamadaki kafa karışıklıklarından ve yerel farklılıklardan kaçınıyordu. Bundan başka, Müslümanların, hükümranlığın rahatlığından çok, yeni güçsüzleştirilmiş bir azınlık olarak kendilerine güvenmelerini sağlayan bir özgüven modeliydi. Reforme edilmiş din, ister siyasi ister ruhani olsun, şefaatten çok kişisel sorumlulukla ilgilir bir meseleydi esas itibariyle. Artık Müslüman bir devlette şeriat hüküm süremezdi, ancak, hareketin önde gelen Batılı tarihçisinin kaydettiği gibi, "Her mümine kendi kendine yorumdan kaçınması, arzular aksi yönde dayattığı takdirde uygun davranışı bulması buyrulmuştu" (Metcalf 1999: 220).

Bu reform, dünyaya olan inancın yitimiyle birlikte sıradan eylemlerin dünyevi anlamda şeyleştirilmesi (erenlerin şefaat gücünün inkârı) ve bireye (Tebliğ cemaati, Deoband, Nedve, Ehl-i Hadis) ya da devlete (Aligarh, Cemaat-i İslami, İkbal) odaklanabilen, sembolik dinî bir komünal farklılık politikası demek olan içselleştirilmiş refleksif bir dinî bilinç miras bırakmıştır.[2] Başka bir deyişle, Deoband reform hareketi, gelenekte ısrar etmesine rağmen, görünüşü itibariyle tam olarak modernist diyemesek de, pek çok açıdan moderndi. Yine başka bir deyişle, Francis Robinson'ın yargısıyla, tüm bu reform hareketlerinde, dört temaya sahip "bu dünyaya ait" veya amaçlanan bir İslam'a doğru bir değişim vardı ve bu değişim özellikle Deobandiler için geçerliydi:

> Faal, yaratıcı, dünyevi anlamda temsilci niteliğine sahip birey anlamına gelen *özyararlılık*; bireyin, öze ait sıradan şeylerinin olumlanmasıyla bağlantılı özerkliği anlamındaki *özolumlama* yani *sıradan yaşamın olumlanması* ve son olarak da, Batı tecrübesi çerçevesinde "içe dönüş" de denilen, düşünen öz, *özbilinçlilik* (Robinson 2000: 112-13, italikler bize ait).

2 Aligarh için bkz. Lelyveld 1978 ve Troll 1978; Tebliğ cemaati için bkz. Masud 2000; Deoband, Ehl-i Hadis ve Nedve için bkz. Metcalf 1982 ve Sanyal 1996; Cemaat-i İslami için bkz. Nasr 1994 ve İkbal için bkz. Schimmel 1989.

Deoband hareketi, Taliban tecrübesiyle (1994-2001) ve son on beş yıldan beri Pakistan'da egemen olan Deobandi esinli tarikatçılıkla birlikte görülen formel İslam cumhuriyetleri politikasına ilgi göstermekten geri durmamışken, Deobandiler her zaman, *de facto* anlamda, seküler kamu düzeniyle özel dinî alan arasındaki ayrılığı gözetmiş ve liberal demokratik bir ortamda azınlık olarak gayet iyi çalışabilmişlerdir. Deobandi hareketine (ve yan örgütlerine) katılanlar, çoğunlukla resmî politikanın dışında kalan ve takvaya ulaşma, dinî anlamda kendini tanıma ve hatta "ahlaki sosyallik" gibi kişisel hedeflerin peşinde koşmuş ve "Batı"dan çok diğer Müslümanlara karşı durmakla ilgilenmişlerdir; çünkü "Batı"yı, kolektif politik eylemlerle direnilmesi gereken uluslar üstü bir varlıktan çok, Müslüman bireyler açısından bir yozlaşma kaynağı olarak görmektedirler.[3]

Britanya'da İslami okulların kurulması

Britanya'daki İslami reformun merkezinde İslami okulların (dar-ül ülum) ortaya çıkması yer alır. Tablo 5.1, 2003 yılında Birleşik Krallık'ta gerçekleştirdiğimiz bir araştırmada elde edilen ve öğrencilere ulema liderliğinde geleneksel İslami bilimler eğitimi veren eğitim kurumları olarak tanımlayabileceğimiz yirmi beş semineri göstermektedir. Biri 1970'lerde, üçü 1980'lerde, on sekizi 1990'larda ve üçü de yeni yüzyılın ilk birkaç yılında kurulmuştur. Bir tanesi dışında hepsi Sünni'dir. On altı yaşına kadar olanlara yasal eğitim verdiklerinden dolayı, resmen kayıtlı seminerlerden derlenen ihtiyatlı bir tahmindir bu. Ancak, sadece on altı yaşından büyük öğrenciler için resmî dersler verenler açısından kayıt zorunluluğu yoktur. Eğer bu kategori de dahil edilirse, Kuzey İngiltere'de, az sayıda ulemayı eğiten ve üçü Deobandi ve biri Barelvi olan en az dört cami daha vardır ve gayriresmî yüksek öğrenim çevrelerinin buna dahil edilmesi halinde rakam daha da artacaktır.

3 Metcalf 2002, siyasi süreçler açısından, bağlanma, tecritçilik ve muhalefet stratejilerini bir araya getirebilen bu pragmatizmi ikna edici bir şekilde savunmaktadır.

Tarikatlarla ilgili bir tahlil Deobandi hareketinin egemenliğini hemen ortaya koyacaktır –on altı Deobandi, beş Barelvi, bir Ezheri, bir Nedvi, bir Şii ve bir de İhvani (Müslüman Kardeşler) semineri– ve liste bir bütün olarak ele alındığında, Britanya'da 2001 sayımına göre toplamın yüzde 74'ünü bulan Güney Asya kökenli Müslümanların üstünlüğünü yansıtmaktadır. Temel Güney Asya geleneklerinin dışındaki gelenekleri yansıtan seminerler daha az kitleye sahiptir; bundan ötürü daha yaygın kabul görmek için mücadele ederler. İslam Koleji (Ezheri), kurucusu Şeyh Dr. Zaki Badawi'nin (ölümü 2006) ulusal profilinden dolayı etkin bir siyasi rol oynamaktadır. Neredeyse beş milyon pound tutarındaki başlangıç fonu Libya'dan gelmiştir ve sonrasında popüler Barelvi geleneğiyle birleşirken, Britanyalı Müslümanların bu birleşmeye katılımı oldukça düşüktür. Galler'deki Müslüman Kardeşler Merkezi eğitim dili olarak Arapçayı kullanmakta olduğundan, Britanya ve Avrupa'daki İslami çevre tarafından ilgi görmektedir. Oxford'daki Nedve merkezinin müdürü, daimi bir bina olmadan gerçek bir İslam okulu olmanın güçlüğünü itiraf etmektedir. Katılımcıları, yüzde 60'ını kadınların oluşturduğu, boş zamanlarını araştırmayla geçiren, Oxfordlu tam zamanlı öğrencilerdir. Londra, Willesden'de 2003 yılında kurulmuş Havza-i İlmiye (1998'de kurulmuş İmam Hüseyin Enstitüsü içerisinde büyüyen), on sekiz yaşından büyük öğrenciler için sekiz yıllık kapsamlı bir eğitim vermeyi amaçlamaktadır. Londra'daki İslam İleri Araştırmalar Koleji'ne bağlı olarak, Suriye'de bir yıl Arapça dersi ve İran'ın Kum kentindeki Şii öğrenim merkezinde üç yıl dahil olmak üzere İslami araştırmalar dalında diploma, lisans ve doktora derecesi vermektedir.

Güney Asyalı çeşitli Sufi kurallarla biçimlenen Barelvi ittifakının İngilizce konuşan yeni bir ulema kuşağı eğitme gerekliliğini yerine getirmesi epey zaman almıştır. 1961 yılında Bradford'a yerleşip etkili bir hami haline gelmiş olan Pir Marouf Hussain Şah (doğumu 1936) eski davranış biçimlerini sergilemektir. Asıl ilgi alanı cemaat dillerini korumaktır ve genç kuşakları Urduca ya da Pencapça diyalektlerini anlamadıkları

TABLO 5.1. İslami Seminerler Üzerine Araştırma (2003)

No.	*Kuruluş*	*Adı*	*Yeri*	*Cinsiyet*	*Öğrenci sayısı*	*Bağlantısı*	*Notlar*
1	1975	Darul Uloom al-Arabiya al-Islamiya (DUAI)	Bury yakınında Holcombe	Erkek	410	Deobandi Saharanpuri	Beş başka Birleşik Krallık semineri için ana medrese
2	1981	İslami Eğitim Enstitüsü	Dewsbury	Erkek	300	Deobandi Tebliğ	Avrupa'daki Tebliğ Merkezi
3	1987	Jamia-tul Imam Muhammad Zakaria	Kidderminster, eski Bradford (1993)	Kız	488	Deobandi Saharanpuri	DUAI'ye bağlı
4	1987	Müslüman Koleji	Londra	Erkek/kız	50	Ezheri	Dr. Zaki Badawi'nin enstitüsü
5	1991	İslami Eğitim Enstitüsü	Crowborough, Doğu Sussex	Erkek	50	Deobandi	Müdürü DUAI müdürünün müridi
6	1991	Darul Uloom Londra	Chislehurst	Erkek	131	Deobandi	
7	1993	Madinarul Uloom Al-Islamiya	Kidderminster	Erkek	202	Deobandi Saharanpuri	DUAI'ye bağlı
8	1994	Darul Uloom Okulu	Leicester	Erkek	87	Deobandi	
9	1994	Hicaz Koleji	Nuneaton	Erkek	90	Barelvi	
10	1995	Al-Jamiyah al-Islamiyah Darul Uloom	Bolton	Erkek	165	Deobandi	
11	1995	Darul Uloom Jamia Arabia Islamia	Birmingham	Erkek	20	Barelvi	
12	1995	Al-Karam Okulu	Nottingham yakınında Retford	Erkek	123	Barelvi	Ders görmeye El Ezher'e öğrenci gönderir

No.	Kuruluş	Adı	Yeri	Cinsiyet	Öğrenci sayısı	Bağlantısı	Notlar
13	1995	Jamea al-Kauthar	Lancaster	kız	222	Deobandi Saharanpuri	DUAI'ye bağlı
14	1996	Jamea al-Huda	Nottingham	kız	166	Deobandi	Sheffield'daki Jamia al-Huda'ya bağlı
15	1997	Jamiatul Ilm wal-Huda	Blackburn	Erkek	246	Deobandi Saharanpuri	DUAI'ye bağlı
16	1997	Jame'ah Riyadul Uloom	Leicester	Erkek	100	Deobandi	Müdürü DUAI mezunu
17	1997	Dar al Uloom Leicester	Leicester	Erkek/kız	110	Deobandi	Müdürü DUAI müdürünün müridi
18	1998	Sultan Bahu Vakfı	Birmingham	Erkek	32	Barelvi	
19	1998	Jamia Madinat ul-Uloom	Plaistow, Londra	Erkek	90	Deobandi	
20	1999	Dar al Uloom	Oxford	Erkek/kız	20	Nedvi	
21	1999 [?]	Kanzul Uloom	Birmingham	Erkek	20	Barelvi	Ders görmeye Suriye'ye öğrenci gönderir
22	1999	Avrupa Beşeri İlimler Enstitüsü	Llanbydder, Galler	Erkek	60	İkvani	Fransa'da 1992'de kurulmuş EIHS'ye bağlı
23	2001	Yok	Blackburn	Kız	150	Deobandi Saharanpuri	Müdürü DUAI mezunu
24	2002	Jamia al-Huda	Sheffield	Erkek	20	Deobandi	Nottingham'daki Jamia al-Huda'ya bağlı
25	2003	Hawzah Ilmiyyah	Willesden, Londra	Erkek/kız	100	Şii	Ders görmeye Kum'a öğrenci gönderir

Kaynaklar: *Muslim Directory 2001-2002*; İngiltere'deki Bağımsız Müslüman Okulları Kütüğü; Athar 2002; *Muslim News* (Londra); telefon röportajları.

için suçlamaktadır. Örgütü on yedi camiyi kontrol altında tutan Pir Marouf, Mirpur'da (ilki 1965'te olmak üzere) üç seminer başlatmış olup Pakistanlı üç yüz ulemanın doğrudan veya dolaylı olarak desteklenmesini ve Barelvi camilerinde imamlık görevine yerleştirilmelerini istemektedir. Oysa pek çoğunun bu göç hattını başka bir yerde kazançlı bir iş bulma aracı olarak kullandıklarını kabul etse de, daimi ikamet izni, genellikle dört yıl geçtikten sonra alınabilmiştir. Bugüne değin, Bradford'daki İslami Misyonerlik Koleji (kuruluşu 1974) elli beş hafız üretmiş ancak hiç ulema yetiştirmemiştir (Athar 2002: 21-38).

Oysa, bakış açısının artık genç kuşak arasında, hatta kendi kuşağından pek çok ulema arasında bile paylaşılmadığı açıktır. Sıddıki ulema ve pirler ailesinin yol göstericiliği altında, 1994 yılında kurulan 18,5 milyon poundluk bir proje olan Hicaz Koleji, bugüne değin İslam hukuku ve İslami bilimler dallarında resmî yüksek lisans dersleri, hukuk doktorası ve dokuz yıl süren geleneksel Güney Asya "ders-i nizami"si (ders programı) uygulayan yegâne Barelvi kurumudur. Öğretim kadrosunun bir parçası olarak bazıları kolejde kalan ve İngilizce eğitim veren on altı ulema bu dokuz yıllık ders-i nizamiyi tamamlamıştır. Diğer Barelvi dar-ül ülumlarının hiçbiri tam zamanlı ders-i nizami vermez ve bunlardan sadece ikisinin, öğrencilerinin Müslüman dünyadaki bir yüksek öğrenim kurumunda, Mısırlı el-Ezher'in de bulunduğu el-Karam Okulu veya Şamlı ulemayı barındıran Kenzül Ülum'da tamamlamalarına imkân veren iyi örgütlü programları vardır. Barelvi dar-ül ülumları, Deobandi muadillerinin pek önem vermediği mantık, ilahiyat ve Farsça dili ve edebiyatına büyük önem veren ders-i nizami yönetmeliğinin eski Farsça biçimini de öğretmektedir.[4] Britanya doğumlu çok sayıda Barelvi, tahmin edilebileceği gibi sadece Hindistan yarımadasında değil, Yemen, Suriye, Mısır, Fas ve Moritanya'da da geleneksel İslami bilimleri kendi çabalarıyla

4 Bu müfredatın çok çeşitli versiyonları temelde geleneksel bir oryantasyon içine dahil ettiğini gösteren ders-i nizaminin nasıl geliştiğini görmek için bkz. Sufi 1981 [1941].

öğrenmek üzere yurt dışına giderek bu kurumsallaşma eksikliğini gidermiştir.[5]

Eğitim görmekte olan kadınları saymayacak olursak, bu seminerlere katılan yaklaşık 2.500 genç vardır. Bu öğrencilerin kabaca yarısının Kuran hıfzını tamamladıktan sonra normal olarak altı yıllık âlim eğitimine devam ettiklerini ve 1997'den sonra kurulan dar-ül ülumların henüz tam zamanlı mezun vermiş olmadıklarını göz önüne alacak olursak her yıl Britanya'daki 140 civarında mezunun küçük bir yüzdesinin cemaatlerine hizmet etmek üzere anavatanlarına dönecek olduğu tahmin edilebilir. Sektörün potansiyel kapasitesi yılda yaklaşık olarak 250 olup 2010 yılında bu rakama ulaşılabilecektir. Mevcut mezunların –doğal bölge nüfusunun boyutuna göre bu oran hayli fazladır– yaklaşık yüzde 80'i Deobandi'dir ve bu fark –bir istisna dışında– Barelvi dar-ül ülumlarının çoğunlukla yurt dışındaki temel ve ileri eğitim için hazırlık niteliği göstermesinden ileri gelir. Buna karşılık, Deobandi mezunları tam kursu tamamladıktan sonra uzmanlaşma adına yurt dışında okurlar.

Bu, bizim iki genel hükme varmamıza imkân vermektedir. Birincisi, büyük camilerin cemaat dilini konuşan birinci imamı tamamlaması için ikinci, daha genç ve İngilizce konuşan bir imam istihdam etme eğilimine rağmen, mevcut imamlık makamı sayısının izin verdiğinden çok daha fazla mezun söz konusudur. Tamamlayıcı okullardaki öğretim normalde Ramazan'da ara verilmek kaydıyla haftada on beş saatlik düşük ücretli bir çalışma demektir. Dolayısıyla büyük çoğunluğu Deobandi olan mezunlar geleneksel istihdam biçimlerinin dışında iş bakmak ve yeni sosyal roller aramak zorunda kalırlar ve kalmaya devam edeceklerdir. İkincisi de, öngörülebilen gelecekte Barelvi camilerinde İngilizce eğitimli imamların eksikliği yaşanacaktır – Britanyalı Deobandilerle Barelviler arasındaki tarikat ayrımı, Barelvi camilerinin İngilizce bilip Britanya'da eğitim görmüş de olsalar çok sayıda Deobandi istihdam etmesinin pek mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.

5 Bkz. Athar 2002: 39-61, 77-87, 88-127, 401-17, 433-9.

Deobandi seminerlerinin dünya görüşü ve eğitim programı: Süreklilik ve değişiklikler

1857'de Britanya egemenliğine karşı başlatılan "isyan"ın başarısız olması üzerine, Deobandi geleneği İslam hukuku ve fetvalarını İslam karşıtı etkilere karşı bir kalkan olarak kullanmak üzere halka indirmenin önemini vurgulamıştır. Britanya Hindistanı'nda eğitimin seküler ve dinî olmak üzere ikiye ayrılmasına tepki olarak ders programı da İngiliz ve Batılı konuları dışlamaya başlamıştır. Konunun bilgelerinden biri olan Ashraf Ali Thanawi (ölümü 1943), "kâfirlerin âdetlerini sevme ve benimseme"nin büyük günah olduğunda ısrarlıydı (Saroha 1981: 23). 19. yüzyılda, Britanya egemenliğinden bağımsızlık kampanyası yürütmek amacıyla, ancak ayrı bir parti olarak bağımsız ahlak belirleyicisi statülerini koruyarak Hindu hâkimiyetindeki kongre partisiyle ittifaka girdikleri 1920'lerde ulemadan bazılarının ulusal politikaya girişiyle biraz değişikliğe uğrayana kadar, Müslüman olmayanlarla aralarına sosyal, kültürel ve fikirsel mesafe koymaya çalıştılar. Ayrıca, stratejik bir siyaset karşıtı duruş sergileyen ve teamülleri İslami olmayan normlarca belirlenen geleneksel Müslümanların yanı sıra sapmış Müslümanları da yeniden kazanmaya çalışan revivalist (uyanışçı) bir gelenek de –Tebliğ cemaati– ürettiler (Masud 2000).

Deobandi geleneğinin Britanya'daki ilk okulu, Kuzey İngiltere'de Bury yakınlarındaki sakin bir köy olan Holcombe'da 1975 yılında kurulmuş olup Britanya Deobandileri arasında büyük bir etkisi vardır. Kurucusu, genç bir imamın dediği gibi Britanya'daki Deobandilerin "Papası" sayılan Guceratlı Hint din adamı Şeyh Yusuf Motala'dır (doğumu 1946). 1995 Nisanı itibariyle bu kurum 260 ulema, 250 kâri (çoğulu "kura") ve 290 hafız yetiştirmişti (Sikand 2002: 246). Darul Uloom al-Arabiya al-Islamiya veya kısa adıyla "Bury", üç farklı seminerle önemli gayriresmî bağlar kurmuş bulunan beş büyük seminer daha işletmektedir, böylece Britanya'nın Deobandi seminerlerinin yarısının dünya görüşü ve eğitim programını doğrudan ya da do-

laylı biçimde belirlemiş olmaktadır. 1982 yılında Dewsbury'de kurulan ikinci okul Tebliğ cemaatinin de Avrupa merkezidir.

Her iki okul da, Kuzey Hindistan'daki Uttar Pradeş'te kurulmuş (1867), "boyut ve etki açısından bizzat Deobandi'nin ardından ikinci sırada intibak açısından Deobandi'den daha az entelektüel ve daha çok Sufi sayılagelmiş", hadis tefsirindeki uzmanlığı ve 1920'lerde ulusal politikaya katılma isteği sonrasında Deobandi hareketini bölen ihtilaftan uzak kalma çabalarıyla bilinen Mazahirul Uloom of Saharanpur'la özdeşleşen Deobandi reform hareketinin kendine özgü bir kolunun mirasçılarıdır büyük oranda (Metcalf 1982: 128, 133). 20. yüzyılın sonlarına doğru merkezdeki figür, dindarlığı, Tebliğ risalesindeki vaaz yazıları ve yetkin hadis tefsirleriyle tanınan Muhammad Zakariya al-Khandhalwi'ydi (ölümü 1982). Muhammad Zakariya ayrıca, kendisinin İngiltere'ye göç ettiği yıl olan 1968'de Saharanpur'dan mezun olan Şeyh Yusuf'un Sufi rehberi ve öğretmeniydi.

Deobandiler Bury'nin dünyevi etkilerinin çok ötesinde benzersiz bir konumda olduğunu düşünürler. Önemi, Muhammad Zakariya'nın ölümünden kısa bir süre önce 1980 ve 1981 yıllarında yaptığı ve binlerce insanın katıldığı iki ziyaretten gelmektedir. Bu bilge adamın ilk ziyaretiyle birlikte hadis araştırmaları programını başlatıp ikincisinde de hadis üzerine son konuşmasını yapması, Bury'nin Saharanpuri geleneğinin doğrudan mirasçısı olmasına yetmiştir. Motala'nın söyledikleri son ziyaretin coşkun havasını çok iyi anlatıyor:

> Mevlana Muhammad Salman Sahib, Sufizmin Şeyh-i Ekber imamı İbn Arabi hakkında konuşuyordu. Bu konuşmayı dinleyen herkes, Muhammad Zakariya Hazretleri dahil, ağladı. Ardından hadis-i şerif okunmaya başlandı. Bunun, *Allah rahmet eylesin*, Şeyh Hazretleri'nin mübarek hayatında son hadis dersi olduğunu çok az kişi biliyordu. ... Manzarayı hayal bile edemezsin. On binlerce insan huşu içinde oturuyordu. Hazretin koltuğu yüksekteydi, böylece sevenleri onun nurlu yüzünü dört bir yandan kolaylıkla görebiliyordu.

> *Allah rahmet eylesin*, Şeyh Hazretleri kısa konuştu: ... "İmam Buhari kitabına 'Yapılan işler niyete göre değerlendirilir,' hadisiyle başlamış ve 'İki tabir Allahu Teala rızasını gözetir,' hadisiyle bitirmiştir. Bundan çıkarılacak hisse, dünyada sadece iki şey olduğudur: kalbin ihlas ve samimiyeti [ve] dille Allah'a iman. *Allah'ın rızası üstünde olsun*, İmam Buhari'nin amacı budur."[6]

Muhammad Zakariya'nın Birleşik Krallık'ın "esas medresesi" ve genelde Tebliğ revivalizmi üzerindeki etkisinden ötürü Birleşik Krallık'ta baskın olan Deoband okulunun bu sofu, siyaset karşıtı ve Sufi yönelimli dalıdır.[7] Biraz daha az etkili olanlar, Ashraf Ali Thanawi'nin yandaşları ve Hindistan'daki hareketin asıl siyasi kanadı olan Cemaat-ül Ulema-i Hind'in kurucularından biri olan Husain Ahmad Madani'ninkilerdir (ölümü 1957) (Metcalf 2009; Zaman 2008).

Çok yakın bir zamana kadar, bu seminerlere katılan öğrenciler nispeten bağımsız ve kendilerine yeten bir dünyada sosyalleşiyorlardı. Mekânlar çoğunlukla yerleşim merkezlerinden uzaktır – veya hemen dışındadır; daha geniş toplumla yapısal bir etkileşim yoktur ve gayriresmî toplantılar caydırmayla karşılanır; televizyon ve radyoya izin verilmez. Urduca yapılan sabah derslerine İslami çalışmalar egemenken, öğleden sonra İngiliz hukukunun gereklerini yerini getirmek için on iki ila on altı yaş aralığındaki öğrenciler için asgari düzeyde İngiliz ders programı izlenir. Tüm programı tamamlayan öğrenciler genelde iyi İngilizce öğrenemezler ve çevreyle uyum becerisinden yoksun olurlar. Eğitim yapısı, öğrencilerin birbiriyle bağlantısız iki farklı zihinsel, dilsel ve kültürel dünyada yaşadığını göstermektedir (Lewis 2002: 90-4).

Bury'de izlenen ders-i nizami, Farangi Mahal olarak da bilinen ünlü Lucknow ulema hanedanınca 18. yüzyılda geliştirilmiştir. Hareketi ele alan bir tarihçi Farangi Mahal ulemasını

6 Motala 1998: 44-5.

7 Sikand 2002: 156-57, 1965 yılından sonra, Muhammad Zakariya'nın, onun imtiyazlı adayının dünya çapındaki hareketin üçüncü amiri olarak atandığı dönemde Tebliğ cemaati üzerindeki etkisini pekiştirdiğini ileri sürmektedir.

"İran kökenli rasyonalist ilim geleneğinin Hindistan topraklarındaki büyük destekçileri" olarak tanımlıyor (Robinson 2001: 2). Geleneksel Kuran, hadis ve fıkıh konularının yanında mantık ve felsefeye de özel önem veren müfredatları, Babür İmparatorluğu'nun yönetici ve hukukçuları olan Müslüman seçkinlere hoş gelmişti.

> Mantık, felsefe ve diyalektik alanında ileri düzeydeki kitapların okunması rasyonel yetenekleri artırıyor ve daha berrak zihinli ve daha keskin yargılara sahip devlet adamlarının yetişmesine imkân sağlıyordu muhakeme vasıflarının geliştirilmesine önem verilmesi ezbere dayalı öğrenmeden çok anlamaya önem verilmesi demekti. Bu da, dogmatik ve aşırı dine muhalefet geliştirilmesine [ve] ister Şii, ister Hindu, diğer geleneklerle karşılıklı anlayışa dayanan bir etkileşim imkânı yaratılmasına yardımcı olabilirdi (Robinson 2001: 53-4).

Farangi Mahal bayağı kapsamlı ve yenilikçi bir müfredat sunuyordu: 19. yüzyıl bilgelerinden biri olan Mevlana Abd al-Hayy, ilmi sırasında son derece gelişmiş bir tarihsel bilinç yansıtmakta sıra dışı özellikler göstermekteydi. Seminerlerde, klasik metinleri, özellikle de büyük fıkıh eserlerini ele almaya çalışırdı.

> Çağdaşları arasında tarih bilinci yoksunluğunun, İslami geleneğin bütün unsurlarını mevcut şartlarda İslami davranış açısından giderek işe yaramaz hale gelen ruhsuz ve katı bir tarzda kullanıyor olmaları anlamına geldiğinden kaygı duyuyordu. "Gelinen bu noktadan dolayı", biraz da sinirli bir şekilde, "Ulemamız kör bir hayvana bindi ve kör kuyuya düştü," diyordu (Robinson 2001: 121).

Ancak, Deobandi geleneğinin 19. yüzyılda Güney Asya'da ortaya çıkması üzerine, bu rasyonel bilimler ve klasik İslami metinleri tarihsel bağlama oturtma geleneği, ortaya çıkan Kuran ve hadis bilgilerinin ve bireyin ahlaki reformuna dair yasal kararların alınmasının önem kazanmasıyla büyük oranda erozyona uğratılmıştır. Bu gelişmenin, Hintli büyük reformcu âlim

Şah Veliyullah ed-Dihlevi'nin (ölümü 1762) etkisi (Rahman 1982: 40-1), Babür İmparatorluğu'nun çöküşüne paralel olarak Farangi Mahal eğitimine yönelik eski himaye ve talep merkezlerinin yitirilmesi ve şeriatın kişisel kanun statüsüne indirgenmesi gibi çeşitli nedenleri vardır. Şimdi, Britanya Hindistanı'nda Batılı eğitim, bir zamanlar hüküm süren seçkinlerin hocaları olan ulemanın, düşmanca saydıkları ortamda özlü İslami bilimleri koruma güdüsüyle terk ettiği konumlara geri dönüyordu.

Britanya seminerlerindeki müfredat biraz azaltılmış bir dersi nizami eğitimi sunmaktadır. İlk birkaç yıl, –başlıca İslami metinleri ciddi bir biçimde incelemenin ön şartı olarak– Arapça dili ve edebiyatı derslerini içermektedir. Peygamber'in ve yoldaşlarının yaşamları pek az ele alınmakta ve erken İslamiyet tarihine yüzeysel bir bakış atılmaktadır. Derslerin doruğunu oluşturan meşru hadis derlemelerinden bağımsız olarak, tarihsel ders-i nizami müfredatından edinilen bir Ortaçağ metinleri seçkisi derslere dahil edilmektedir: Suyuti'nin (ölümü 1505) kısa Kuran tefsiri *Tefsir-ül Celaleyn*; Nasafi'nin (ölümü 1143) imanın şartları üzerine kısa bir metni ve Marghinani'nin (ölümü 1196) yazmış olduğu bir Hanefi fıkıh metni olan *Hidayet*. Öğretim yöntemleri geleneksel kalmaktadır: Amaç, öğrenciyi saygın bir hocanın yaşamı ve öğretim yöntemi üzerinden, dinî bir geleneğin geçmişten o güne birikmiş ilmine dahil etmektir. Öğretmek, –saygı duyulan bu metinlerin içeriğini sorgulamaktan çok açıklama getirmek üzere soru yönlendirme fırsatı sunan– bir yoldur. Amaç, konuların sistematik ve eleştirel anlamda araştırılmasından çok anahtar metinleri özümlemektir; eğitim sürecinin başarıyla tamamlanması bu metinleri başkalarına öğretme "icazet"inin yolunu açmaktadır.

Bury, son on yılda dahilî değişikliklere gitmiş ve daha geniş anlamda uzmanlık elde etmiş mezunların ardı sıra giderek dışarıda kalan eğitim kurumlarıyla bağlar geliştirmiştir. Şimdilerde radyo sohbetlerine ve sansasyonel olanlar dışında bazı gazete ve dergilere izin verilmektedir. Pek çok öğrenci, başka yerlerde uzmanlık eğitimi almayı sürdürerek, Mısır'daki el-Ez-

her'de karşılaştırmalı fıkıh ve Arapça, Suudi Arabistan'daki Medine İslam Üniversitesi'nde hadis dersleri ve Karaçi'deki Müftü Taqi Usmani gibi din adamları nezdindeki Hanefi hukuk okulunda müftü eğitimi başta olmak üzere İslami düşüncedeki geniş akımlara açılmaktadır. 1990'larda daha yetenekli öğrenciler Britanya üniversitelerinden de dereceler almaya teşvik ediliyorlardı. Başlangıçta, Arapça dersler ve hukuk dahil olmak üzere İslami disiplinlerden dersler izleniyordu – iki Bury mezunu sırasıyla Manchester Üniversitesi'nden ve Londra'daki Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'ndan doktora derecesine sahiptir. 1998 yılında, beş Bury öğrencisinden oluşan ilk grup, okullarda dinî eğitim verme eğitimi almak üzere, Birmingham'daki Westhill Yüksek Eğitim Enstitüsü'nce verilen uygulamalı teoloji derslerine kabul edildi. Bu yenilikçi ders programı İslamiyet ağırlıklı olup, ikisi bizzat Bury mezunu olan Müslüman din adamları tarafından verilmektedir. Bu da, 2000 yılında yeni bir gelişmenin yolunu açmış olup Bury'den mezun olan otuza yakın öğrenci halihazırda başka mezunlarının ders verdikleri yerel bir üniversitede öğrenim görmeyi sürdürmektedir.

Bury dış dünyaya da az buçuk açılmaya başlamıştır. Yeni Müslüman cezaevi danışmanı ziyarete ve cezaevi din görevlileri hakkında konuşmaya çağrılmıştır. Dinî eğitim alan bazı okul çocuklarının ziyaretine izin verilmektedir. Ayrıca Müslümanların sıkı denetim altına alındıkları 11 Eylül'den beri bir farkındalık söz konusudur. Müdür, korku ve yanlış anlamaların üstüne eğilmek için, yerel bir piskoposu, milletvekilini ve başka birkaç kişiyi daha 11 Eylül'ün yıldönümünde öğrencilerle konuşmaya davet etmiştir. Bu, hem kuruma yönelik büyüyen güveni, hem de bazı öğrencilerin camilere imam olana kadar devam etmeyeceklerinin, dolayısıyla yaşamlarını sürdürmek için başka niteliklere ihtiyaç duyacaklarının farkında olunduğunu göstermektedir. İngiliz müfredatına gösterilen asgari titizlik de değişmektedir. Yerel bir kolej, öğrencilerine bilgisayar imkânı vermekte ve bir kısım personel de, Arapça, Urduca ve İslam tarihi dallarında esas olarak GCSE [lise diplomasına muadil], ama bazıları AS [ileri tamamlayıcı] veya A [ileri] sınıfla-

rında olmak üzere sınav konularını öğretmektedir. Bu insanlar giderek büyüyen Müslüman okulları sektöründe (yaklaşık yüz tane) ders vermeye de başlayabilirler. Bury'nin müdürü Şeyh Yusuf Motala'nın, mezunlarının çoğunun toplumla güven içinde ilişki kurmasına imkân verecek bu tür gelişmelere içtenlikle destek vermiş olduğu açıktır.

İmamlar ve ulema için yeni sosyal roller

1989 yılında, Bury'den mezun olarak bir Bradford camisine atanan ilk Deobandi imamı bir imamın görevlerini şöyle belirlemişti: beş vakit namaz kıldırmak; okulda çocuklara ders vermek; Arapça cuma hutbesi okumak, ardından Urduca vaaz vermek; yeni doğan çocuğun kulağına ezan okumak, nikâh kıymak ve ölüyü gömülmeye hazırlamak gibi bazı törenleri yönetmek; kem gözden (ayn) korkanlar için muska hazırlamak ve şeriat uygulaması ve bir dolu genel konu hakkında dili döndüğünce nasihatlerde bulunmak (Lewis 2002: 117).

Cami cemaatinin birinci kuşağı, imamın cemaat içerisinde daha geniş bir role sahip olmasını beklemiyordu. Ancak imamın rolünün bu denli sınırlı olmasına karşı giderek büyüyen bir tahammülsüzlük vardır. 25 yaşından küçük Müslümanların yüzde 52'si, şimdilerde otuzlarında olan Britanya doğumlu ilk kuşak Müslümanlar, imamların İngilizce konuşmaları ve ders vermeleri, onları ilgilendiren konularda konuşmaları ve cami dışında, özellikle gençliğe yönelik sosyal çalışmalarda daha fazla rol üstlenmeleri gibi beklentiler içindedir.

1990'larda, Britanya'da eğitim görmüş ilk kuşak ulema bu taleplere yanıt vermeye başlamıştı. Bazıları daha muhafazakâr cami meclislerinin kısıtlamaları dışına taşıp bağımsız İslam akademileri kurdular; bazılarıysa, cezaevi ve hastanelerde tam zamanlı veya yarı zamanlı din görevlisi olarak çalışmaya başladılar; bir kısmı da devlet okullarında öğretmen oldular, ancak öğrenmiş oldukları yeni öğretme yöntemlerini hayata geçirirken boş zamanlarında camilerde ders vermeyi sürdürdüler. Dört Deobandi imamının faaliyetlerine göz atarak genç ulemaya bi-

çilen yeni rolleri örnekleyebiliriz: Biri bir cezaevi din görevlisi olarak yarı zamanlı çalışıyor; diğeri gelişmekte olan teyp kaseti vaizliğiyle uğraşıyor; üçüncüsü müftü olarak eğitim görmüş ve öğretme aracı olarak İslami bir dergi çıkartmış; dördüncüsü de, cemaatte yerel ve ulusal anlamda bir dizi sosyal rol üstlenmiş durumda.

Guceratlı Khalil Ahmed Kazi, 1996 yılında bir cezaevine din görevlisi olarak atanan ilk imamlardan biriydi. Başlangıçta, rolünün camideki vaaz ve öğretme rolünün bir uzantısı olacağını düşünüyormuş. Bury'den yakın geçmişte mezun olan Kazi'nin nakli mümkün birkaç iş ve sosyal becerisi vardı: Mahkûmlar adına şartlı tahliye memurlarına ve tetkik kurullarına hitaben mektuplar yazma sanatına hâkim olması; cezaevinde dinî bayramları organize etmesi; karmaşık hiyerarşik bir kurumda çalışmasına imkân verecek idari beceriler geliştirmesi; Hıristiyan meslektaşlarıyla ilgili bilgi edinip güvenlerini kazanması; zihinleri karışmış Müslüman mahkûmlar için ruhani rol modeli olması ve ilk tepkileri ailesini rezil etmiş oğullarıyla ilişkilerini kesmek olan babalarla konuşup ricacı olması; tahliye olanlar için Müslüman toplumda bir destek ağı oluşturması gerekiyordu. Din görevlisi olarak genel bir rolü vardı ve bundan ötürü de tüm mahkûmlardan sorumluydu. Başlarda, cezaevi din görevlisi olarak rolü, önceleri Müslüman mahkûmların sayısının arttığını inkâr eden Müslüman toplum tarafından kuşkuyla karşılanmıştı.[8] Sorun olduğunu kabul ettiklerinde bile Müslüman bir cezaevi din görevlisine ihtiyaç olduğu konusunda hâlâ kararsızdılar. Tüm mahkûmları kapsayan genel bir rolü olduğunu, cemaatindeki pek çok kişi hâlâ pek önemsememektedir.

Din görevlisi olarak almış olduğu dersler, bir İslam Âlimle-

8 1993 yılındaki 2.000'den biraz fazla olan rakama kıyasla 2002 yılında yaklaşık 6.000 Müslüman mahkûm vardır. Bu, Müslümanların, nüfusun yüzde 3'ünü oluştururken cezaevi nüfusunun yüzde 8'ini oluşturmaları demektir. Müslüman cezaevi nüfusunun boyutu kısmen bir bütün olarak Britanyalı Müslümanların gençlikleriyle açıklanabilir. İngiltere ve Galler'deki tüm mahkûmların yüzde 90'ının (tüm Müslüman mahkûmların yüzde 95'inin) yaşları 16-49 arasındadır. Müslümanların yüzde 55'i, İngiltere ve Galler için sadece yüzde 46'sı aynı yaş aralığındadır. Rakamlar 2001 nüfus sayımından ve Guessous, Hooper ve Moorthy 2001: 15/01, Tablo 4b'den alınmadır.

ri Enstitüsü'nün de genel sekreterliğini yaptığı West Yorkshire, Batley'de uygulanmaktadır. 2000-2002 yıllarına ait ilk iki yıllık raporları, imamların o kasabada yerine getirmeye başladıkları yeni sosyal rolleri açıklığa kavuşturmaktadır. Camilerdeki dinî eğitimden sorumlu grupların raporları mevcuttur; ayrıca bir din adamları grubu, cezaevi ve hastanelerdeki çalışmaları; yerel okul ve yüksek okullarla çalışmaları; dava (İslamiyet'e davet) ve yayınlar hakkındaki çalışmaları; konferans ve gençlik programları; polis, parlamenterler ve siyasete yön vericilerle çalışan bir cemaat hizmetleri ağı; uyuşturucu ve alkol denetimi için bir destek grubu mevcuttur; bir dinler arası konsey de dahil olmak üzere çeşitli yerlerde yapılan İslamiyet söylevleri hakkında rapor verilmektedir.

Rapor eskiden özel olan tartışmaların kamusal alana taşınması açısından önemlidir: "Yönlendirmek, motive etmek, fikir yaratmak, yeni projeler başlatmak ve sorumluluk almak üzere öne çıkması" için ulema teşvik edilmektedir. Ancak o zaman "kitleleri yönlendirme" konumunda olacaklardır. Yenilikçi yaklaşımları "bazı çevrelerin ağır eleştirileri"yle karşılanmıştır, fakat cevap, "Her yeni fikir bir tehdittir," olmuştur. Raporun "dinî talim"le ilgili bölümünde, "öğrenci, günün büyük kısmını okulda geçirdikten sonra, medreseye zihnen ve bedenen tükenmiş halde geliyor. Şayet hoca dersini herhangi bir hazırlık, planlama yapmadan veya gerekli metotları kullanmadan veriyorsa, öğrencilerin muhayyilesini nasıl harekete geçirir, dikkatini nasıl çeker ki?' şeklinde bir kayıt vardır.

Bu tür ihtiyaçları karşılamak için, "dünyadaki en ileri ve en incelikli medrese sistemlerinden birine sahip" olan Güney Afrika'ya çeviriyorlar gözlerini. "Ders kitapları [İngilizce] yazılıyor, düzenli öğretmen geliştirme atölyeleri gerçekleştiriliyor, müfettişler düzenli olarak medreseyi ziyaret ediyorlar ve birörnek sınav kâğıtları kullanılıyor." Rapor, "birkaç ışık yılı geride" olduğumuzu kabul etmekte, ancak verilen örnek, camide verilen öğretimin yöntem, içerik ve organizasyonunda reform açısından uygulanabilir bir model olarak durmaktadır önümüzde.

Raporda açıkça dile getirilen önemli bir konu da, ebeveynle-

rin İslami eğitime yönelik sınırlı beklentileridir. "Dinî talim dedikleri Kuran okutmaktan başka bir şey değil... Okuldaki iş yükünün artması veya nikâhlara katılmak gibi eften püften bahanelerle" çocukları temel eğitimden yoksun bırakmaktalar:

> Bu yüzden, çocuklar ergenliğe ulaştıkları zaman, İslamiyet'ten dersler çıkartacak hale geldikleri zaman, zorlu gençlik döneminde rehberliğe ihtiyaç duydukları zaman, medreseden alıyorlar çocuklarını. Bu büyük haksızlık, sonunda bir kimlik krizine, cahil ve asi bir Müslüman doğmasına yol açar (İslam Âlimleri Enstitüsü, 1. İki Yıllık Rapor, 2000-2002, Batley).

Bir cezaevinde din görevlisi olan Khalil, genç Müslümanların camiden giderek soğuduklarının da farkında. Yarı zamanlı imam olarak görev yaptığı Batley'de, cami dışında tarafsız bir mekân olarak düşündüğü bir cemaat merkezinde inançları zayıflamış Müslüman gençlerle toplantılara başlamış.

Britanya eğitimli ulema, kentli Britanyalı Müslüman gençlerle bağlantı kurulması gerektiğinin fazlasıyla farkındadır. Bradfordlu iki ulema birbiriyle örtüşen iki tepkiyi dile getiriyor. Etnik ayrım olsa da, müftü Saiful İslam, Bangladeşli büyük bir cemaate, Mevlana Ahmed Ali ise Pakistanlılardan oluşan bir kitleye hizmet ediyor. Her ikisi de Bury'den ve müşterek seminerlerinden mezun Britanya eğitimli ulemanın bulunduğu bağımsız İslam akademileri kurmuştur. Her ikisi de yerel camilerle iyi ilişkiler içindedir ve müftü öğretim oturumlarından bazılarını yerel bir camide gerçekleştirmektedir.

Bu tür bağımsız akademilerin hedefi camilerin Müslüman gençlikle oluşturduğu oldukça olumsuz birliktelikleri bertaraf etmektir. Her ikisi de Müslüman gençlerin –Khalil'e göre temel sorun olan– ergenlik sırasında ilgilerini korumak için tasarlanan bir dizi etkinlik gerçekleştirmektedir. Mevlana Ahmed Ali, hafta sonlarında ev ödevi kulüplerinin yanı sıra bilgisayar, İngilizce ve matematik dallarında da ek dersler vermektedir. Sonuçta, o ve meslektaşları resmî eğitimi tamamlama ve pekiştirme arayışındadırlar.[9] Yazları Ahmed gençleri kampa alır, ay-

9 Bu ek çalışma Britanyalı Pakistan asıllı öğrencilerin arasındaki eğitimsel ye-

rıca bölgenin eğlence parklarına günlük geziler düzenler. Genç personelle işbirliğine girerek hafta sonları futbol maçları, yazları da çeşitli yarışmalar organize eder. 1998 yılından beri, on beşle otuz yaş arasındaki genç erkeklerden oluşan grupları Bury'nin düzenlediği ve üç gün süreyle İngilizce olarak verilen söylevleri dinleyip çadırda yaşayacakları yıllık "terbiye" kampına götüreceklerdir. Ahmed, İslam Akademisi'nin normalde bir camide olmayan bir dizi etkinliğin gerçekleştiği bir "sosyal merkez" sayılacağını açıkça ifade etmektedir.

Ahmed'in asıl gücü, bir tür kaset vaizliği geliştirmiş karizmatik bir hatip olmasından gelmektedir. Elliden fazla vaazı olup yılda kırk binden fazla satmaktadır. İhtilaflı konulara girmekten çekinmez. Çok satan bantlarından biri, *Drugs, the mother of all evils* (Uyuşturucu, bütün kötülüklerin anası) başlığını taşımaktadır. Neden popüler olduğu açıktır. Sokağın dilini konuşabilir ve bantları uyuşturucu kültüründen alınmış yerel deyimlerle süslüdür. Ancak mesaj son derece gelenekseldir: Hizaya gel, yoksa cehennem ateşinde yanarsın. Ahmed bir sosyal bilimci değil, bir metin âlimidir.

Ahmed'in daha geniş bir kitleye ulaşmasının ana aracı bantlardır, Saiful İslam ise popüler dergi ve risale formatını tercih etmektedir. Tıpkı Ahmed gibi o da Bury'deki âlim terbiyesini tamamladıktan sonra yerel bir camide imamlıktan başlamış işe. Ahmed, eğitimini el-Ezher'de tamamlamak üzere Kahire'ye giderken, Saiful İslam 1995 yılında Hanefi müftülerinin eğitimi için Bury'de başlatılan ve yeni geliştirilmiş "ifta" kursunu tamamlayacak ilk gruptaydı. O da Ahmed gibi, geleneksel camilerin gittikçe anti-sosyal ve ahlak dışı davranışlara çekilen Müslüman gençlik üzerindeki sınırlı etkisinin farkına varmış kısa zamanda. Bu nedenle de bağımsız bir İslam akademisi kurmuş.

---

tersizlik düzeylerinin endişe verici olduğunu göstermektedir. Örneğin Bradford'da, 1999 yılında, 15 veya 16 yaşına gelindiğinde alınan A-C derecelerinde beş veya daha fazla GCSE açısından yüzde 21,8'lik hedefe ulaşmışlardır. Tüm cemaatlerin kent çapında ulaştığı rakam yüzde 34, ülke çapında yüzde 46'dır. Eğer erkek ve kadınlar olarak ayıracak olursak, sonuçlar erkek çocuklarda yüzde 16,7, kızlarda yüzde 27,8 olarak çok daha rahatsız edicidir. Farklı Müslüman etnik gruplar açısından ülke tablosu oldukça farklıdır.

Saiful İslam, normal öğretme kalıplarına ilaveten, haftalık Kuran tefsir dersleri vermekte, ardından da bir soru-cevap oturumu yönetmektedir. Yayınlarında Kuran ve sünnetin hangi konuları ele aldığını ezberden aktarmanın artık yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Kuran ayetleri ve hadislerle ilgili bölümün ardından gelen *Alcohol, the Root of All Evil* (Alkol, Bütün Kötülüklerin Başı) başlıklı bir risalede, "Bu gelenekler alkolün kötülüklerini sergilemeye yeterli olmalıdır. Ne yazık ki bu 'ileri çağ'da insanlar tıbbi ve bilimsel araştırmalardan fazlasıyla etkilenebilirler," diye yazmaktadır. Dolayısıyla, *Reader's Digest* da dahil olmak üzere, bir dolu popüler kaynaktan yararlanarak, alkolün zihinsel, fiziksel, psikolojik ve sosyal zararları üzerine materyallere yer vermektedir.

Ayrıca, Hıristiyan kültürü uygulamalarının baskın çıkmasından korkmaktadır. *Prophet Jesus* (İsa Peygamber) adlı kitabında, –"sonsuz cehennem ateşinde yanmaya mahkûm"– "kâfir"leri, özellikle de "İsa Tanrı'nın oğludur, diyenler"i mahkûm eden birtakım hadislerden söz etmektedir; "Hıristiyanlardan hediye satın almak veya kabul etmek, süsleme yapmak, Noel kartı göndermek ve bu vesileyle tatlı satın almak haramdır. Hepsi kâfirlik kategorisine girer," demektedir. Başka genç Deobandi âlimleri, tıpkı Leicester'den Müftü Muhammad ibn Adam al-Kawthari gibi, Müslüman göreneğinin Anglikanlaşması konusunda daha gerçekçi ve rahattırlar ve daha farklı bir tepkiye imkân veren kriterler geliştirmişlerdir.[10]

Müftü Saiful İslam'ın iki ayda bir çıkan dergisi *Al-Mu'min* gösterişli bir üretimdir; tefsir, hadis, İslamiyet'e damgasını vurmuş dinî ve tarihî kişilikler üzerine bölümler, kadınlar için bir bölüm, şiirler, çocuk köşesi ve müftünün klondan doğum kontrolüne kadar her konuda fetva verdiği bir soru-cevap sayfası içermektedir. Zor sorular sorma konusunda hiçbir çekince söz konusu değildir: Örneğin birisi, bir adamın baldızıyla ilişkisi olmuşsa, nikâhının hâlâ geçerli olup olmadığını sormaktadır. Müftü, nikâhın aynen devam ettiğini söylemekte ve kadın-er-

10 Bkz. Müftü Muhammad al-Kawthari, "Doğum günlerini kutlama izni var mı?', *The Sunni Path*, www.sunnipath.com, erişim tarihi: 4 Eylül 2003.

kek arasındaki katı ayrım teamüllerini aile içinde gözetmemekten kaynaklanan, yakın akrabalar arasındaki bu tür ahlak dışı davranışların çokluğuna işaret etmektedir.

Makaleler "Futbol: Bir din mi?", "Desinatör giysileri", "İnternetin yararları ve zararları" gibi çarpıcı başlıklarla Müslüman gençlerin dünyasıyla özlü şekilde bağlantı kurmaya çalışmaktadır:

> "Buluşma" nette ve e-postayla serbestçe uygulanan bir lanettir. Unutmayın ki, nikâhtan önce bir "namahrem"le bağ kurmak haramdır: İslam'ı başkalarıyla, bilhassa kâfir genç kadınlarla tartışırken bazı Müslüman gençlerin ileri sürdükleri aptalca bir bahanedir bu! Nette tıpkı televizyondaki gibi film, belgesel, çizgi film, haber ve maç izlemek haram [iken] ... izleme ve oynama işi o kadar azıtmış ki, okulda, hatta medresede, Müslüman talebeler hem dinî hem de laik dersleri bir kenara bırakmış bu tür animasyon oyunları konuşup değiş-tokuş ediyorlar (Mayıs-Haziran 2001, cilt 2: 3).

Makale internetin tehlikelerinden bazılarına dikkat çekmeye çalışırken, Müslümanları onu "tamamen yapıcı ve eğitsel bir tarzda" kullanmaya çağırmaktadır.

Müftü Saiful İslam'ın öncülüğünü yaptığı bir yenilik de, bazı yerel yetişkinlere ders-i nizami müfredatında yarı zamanlı yer vermektir. Onların kursa katılmak istediklerinin, ancak evli veya çalışan erkekler olarak müfredata tam zamanlı devam edemediklerinin farkına varmıştır. Yetişkin Müslümanlara yönelik bu formel İslami dersler kuzeyde, Midlands'de ve güneydoğuda olduğu kadar diğer tarikat gruplarının bulunduğu birçok yerdeki Deobandi camilerinin ortak bir özelliği haline gelmiştir.

Son olarak, Doğu Midlands'de Leicester'da çalışan, Guceratlı Şeyh İbrahim Mogra'yı ele alacağız. Esasen Malavili olan Morga, Birleşik Krallık'a tıp eğitimi alması için gönderilmiş. Ancak o âlim olmaya karar vermiş. Eğitimi sürecinde Bury ve el-Ezher'de bulunmuş, Londra Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda yüksek lisansını tamamlamış. İbrahim, camilerde yarı zamanlı çalışmış ve kentteki üç İslam okulundan birinde ders

vermiştir. Bu geleneksel rollerin yanında daha geniş cemaatte çalışmanın öncülüğünü yapmıştır. Ülke çapındaki iki düzine benzer girişim gibi bu dönemde ruhsat alan Radyo Ramazan'ı işletmektedir. Eğer geleneksel bir imam cumaları yaklaşık iki yüz kişilik bir cemaat topluyorsa, Radyo Ramazan vaaz verip bir şeyler öğretebileceği binlerce dinleyici sağlamaktadır ona. Deobandi ve Barelvi geleneklerinden imamları katılmaları için programlara davet etmektedir. Ayrıca üç yerel üniversitede arka arkaya cuma hutbesi de vermektedir.

İbrahim, dinler arası ilişkilerde öncülük yaptığı kadar, yerel medyaya konuşmak ve onlarla çalışmak konusunda da alışılagelmişin dışında bir konuma sahiptir. Geleneksel imam rolüyle sınırlanmak istememiş, bu nedenle de tam zamanlı yerine yarı zamanlı çalışmayı tercih etmiştir, fakat gözüpekliği herkes tarafından onay görmemiştir. Muhafazakâr çevrelerde tartışmalı biri sayıldığı için itibarlı bir yerel mahkemeye "yardımcı imam" olarak atanması mümkün olmamıştır. Yerel cemaat faaliyetleri kendisine bir ölçüde ulusal tanınırlık sağlamıştır. Ulusal bir şemsiye örgüt olan Britanya Müslüman Konseyi'nin (Muslim Council of Britain - MCB) bölge temsilcisi olarak atanmıştır ve onlara şeriat danışmanı olarak hizmet etmektedir. Cami ve cemaat heyetini yönetmektedir. MCB'nin üye olarak birkaç faal uleması vardır ve onlardan bir tek İbrahim kendi kuşağından bir Britanya okulunda eğitim görmüş bir âlimdir. 2001 yılından beri Britanya'daki Müslüman cemaatlerin medyada görünürlüklerinin arttığını fark eden İbrahim, camileri her yıl Müslüman olmayan yerel ahaliyi binaya davet edip ağırlayacakları bir gün tertip etmeye ikna etmeyi umut ediyor. Camilerin gizleyecek bir şeyleri olmadığı için, bu olay kuşku ve yanlış anlamaların önünün kesilmesine yol açacaktır.

Pragmatizm ve reddiyecilik arasında

Dört din adamından üçü yaz mevsiminde, Midlands'in güzelliğiyle ünlü Kidderminster köyü yakınlarındaki bir Deobandi okulunun uçsuz bucaksız arazisinde çadırda toplanan yıl-

lık 2002 Gençlik Terbiye Konferansı'na katılmıştır. Bu, Deobandi imamlarıyla Britanyalı Müslüman gençlik arasında ciddi bir bağ olduğunu göstermektedir. Konferans, perde arkasındaki güç olan Bury'nin müdürü Şeyh Yusuf Motala'nın hayal gücü ve etkisini yansıtmaktadır. Ulemanın ikisi hariç tamamı Gucerat kökenlidir. İkisi, 2002 kampı için ABD ve Zimbabve'den gelmişlerdir. Çoğu da şeyhin müritleridir.

Üç gün boyunca, yeni kuşak liderleri, Britanya eğitimli ulema pek çok konuda (konu başlıkları için bkz. Tablo 5.2) on sekiz konuşma yapmıştır. Konuşmacılar arasında –Birmingham'daki saygın Merkez Cami hatip imamı (1991-2003) ve 1993 yılından beri Kidderminster'daki Madinatul Uloom al-Islamiya'nın müdürü– Şeyh Rayidhul Haq ve dinî eğitimlerini Bury'de tamamladıktan sonra eğitimlerini laik kurumlarda sürdürmüş bulunan başka Bury mezunları vardı: Birmingham'da bir devlet okulunda öğretmenlik de yapan bir âlim eğitim üzerine iki konuşma yaptı; Manchester Üniversitesi mezunu bir âlim de "küreselleşme ve İslamiyet" üzerine bir konuşma yaptı; İbrahim Mogra, "Britanya'da 2000 Terör Yasası" üzerine konuştu; doktorasını SOAS'ta yapmış bir âlim "Batı'da Peygamber'in İmajı" başlıklı bir konuşma yaptı; Manchester'dan bir başka doktor da Müslümanlar ve eğitim konusunu dile getirdi.

Bu konuşmaların analizini yaptığımızda bu genç âlimlerin ilgi alanlarını biraz daha kavramış ve klasik âlimlerle modern konular arasında geliştirilmekte olan yaratıcı bağlantılara ışık tutmuş oluruz: Mevlana Imran Mogra, eğitim üzerine konuşurken, büyük Gazali'nin (ölümü 1111) ferasetiyle çağdaş eğitsel düşünceden yararlanan görüşleri, Roald Dahl ve J.K. Rowling gibi tanınmış çocuk kitapları yazarlarının eserleriyle birleştirmeye çalışmıştır. Konuşmalarda, ele alınması gereken cemaat içi sosyal suiistimallere göndermeler vardır: "İman", "İslam" ve "ihsan" gibi başlıca İslami terimlerin anlamlarına dair ilginç bir gezinti yapan Mevlana Bahauddin Sayid, çevresindeki Müslüman ailelerde kadınların kalabalıklığı hakkında bir parantez açmıştır.

TABLO 5.2. 2002 Gençlik Terbiye Konferansı

Dahilî ve Harici Nefsin Eylemleri Mevlana Bahauddin Sayid	**Dilin Korunması** Mevlana Rafiq Sufi	**Batı'da Peygamber'in İmajı** Mevlana Ashraf Patel
Kadınların Durumu Mevlana Anas Uddin	**Eğitim** Mevlana Imran Mogra	**Bu Zamanda İslamiyet Nasıl Uygulanır** Mevlana İbrahim Madani
Büyük Bir Alimden Eğitim Üzerine Tavsiyeler Mevlana Imran Mogra	**Zikrullah - Allah'ın Anılması** Mevlana Ahmad Patel	**İman** Mevlana Ahmed Ali
Küreselleşme ve İslam Mevlana Rashid Musa	**Peygamber'e İtaat** Mevlana Saeed Peerbhai	**Müslümanlar ve Eğitim** Mevlana Mahmood Chandia
2000 Terör Yasası ve Müslümanlar Olarak Sorumluluklarımız Şeyh İbrahim Mogra	**Allah'ın Nuru ve Küfrün Kötü Fiiliyatı** Mevlana Abdur Rahman Mangera	**Kuran Tıbbının Unsurları** Mevlana Shabbir Menk
Peygamber'in İsrası Mevlana Khalil Kazi	**Gençliğin Camilerdeki Önemli Rolü** Mevlana Shoayb Desai	**Fitne Günlerinde Sabır** Şeyh Riyadhul Haq

Ancak, asıl çarpıcı olan, konuşmaların çoğunda, Müslüman olmayan toplumla geniş kapsamlı bağlantılar kurulmasında ısrar edenlerle, "kâfir" toplumundan mekânsal, sosyal ve zihinsel mesafelerini korumaları gerektiğinin altını ısrarla çizenler arasında elle tutulur bir gerilim olmasıdır. Beklendiği üzere, bu konuda en açık olanlar laik akademilerde eğitim görmüş ve cami dışında öğretmen veya din görevlisi olarak çalışmış olanlardı daha çok. Bu anlamda, cezaevi imamı olan Khalil'de gördüğümüz gibi, yeni sosyal ve fikirsel nitelikler geliştirmişlerdir.

Biri, şimdilerde Orta Lancashire Üniversitesi'nde (UCLAN) İslam bilimleri dersi veren Dr. Mahmood Chandia'nın, diğeri de Şeyh Rayidhul Haq'ın yaptığı iki konuşmayı kıyasladığımızda farkı daha net olarak görebiliriz. Mahmood'un sunumu Britanya'nın genç Müslüman nüfusunun eğitimin önemini anlaması gerektiğine işaret ediyor; toplumda etki sahibi olacaklarsa, eğitim özlemlerini canlı tutmalarının gerekli olduğunu, ancak bu şekilde Ortaçağ İspanyası'nda Hıristiyanlarla Yahudilerin bir arada yaşadıkları ve hemen hemen bütün dallarda bilgi

hazinesine önemli katkılarda bulundukları çağı yeniden yakalayabileceklerini vurguluyor. Müslümanların tarihsel anlamda entegre olduklarını ancak asimile olmadıklarını birkaç kez tekrarlıyor. Sahip oldukları itibar kılıçtan değil kalemden ileri geliyordu, diyor. Britanya'daki diğer etnik azınlıklar da göz önüne alındığında, sadece birkaç kişinin eğitim ve öğretim gördüğüne üzüldüğünü söylüyor – tüm etnik azınlıklarda bilgi teknolojisinde yüzde 25'e kıyasla yüzde 4, tıpta yüzde 10-12. İyi bir eğitim, akademik çevre, hukuk (özellikle yargıçlar), siyaset, kamu hizmeti ve medya gibi, toplumun yapısını biçimlendiren anahtar meslek dallarında etkili bir pasaporttur. Müslümanlar dar İslami çıkarlar peşinde koşmak yerine –bizim ihtiyaçlarımızı karşıladığı için– "daha geniş toplumsal çıkarlar" adına tüm bu alanlarda boy göstermeye teşvik ediliyorlar.

Mahmood, ardından Müslüman cemaatlerdeki tutumlardan kaygılandığını dile getiriyor. Bir okutman olarak kendi tecrübelerinden yararlanarak pek çok öğrencinin fen, tıp, hukuk veya gazetecilik dallarındaki sınavlarını vermediğini ve bunun yerine –Tebliğ cemaatinin eylemlerinin önemli bir öğesi olan– kırk günlük, dört aylık veya bir yıllık revivalist turlara öncelik vermeliyiz gibisinden "bahanelere" sarıldıklarından söz ediyor. Mahmood bu tür tavırlar karşısında çok sert. Müslümanların laik ve dinî eğitim açısından dengeli bir yaklaşım sergilediklerine ve kamu yararını gözettiklerine dair İslami İspanya (Ortaçağ Endülüsü) örneği veriliyor. Müslüman öğrenciler "üniversite kampüsünde sahip oldukları özgürlüğü nasıl kullanacaklarını bilmedikleri için, okulu terk etme oranları [tüm topluluklar arasında] çok yüksek ve hâlâ da yükseliyor," diyor.

Mahmood, üniversitedeki en sevilen dalların siyaset bilimi, felsefe, iktisat ve hukuk olduğuna ve en başarılı öğrencilerin Yahudi cemaatinden olduğuna dikkat çekiyor. Ardından "Ya peki Müslümanlar? Siyaset bilimi, felsefe? Bu sözcüklerin ne demek olduğunu bilmiyoruz. İktisat? Köşe başında dükkânım ve benzin istasyonum var. ... Hukuk? Kendi kurallarımı kendim yaparım." Sonuç olarak Müslüman cemaatlerdeki kayıtsızlığa ve okuma hırsının olmayışına saldırıyor Mahmood.

Britanya toplumunda geleceği şekillendirmek için açık bir kapının mevcut olduğuna ancak, okul yöneticileri, yargıçlar, akademisyenler, gazeteciler aracılığıyla konuya her düzeyde eğilmek gerektiğine işaret ediyor.

Şeyh Rayidhul Haq'ın "Fitne Günlerinde Sabır" başlıklı konuşması başka bir tavır biçimini ele alıyor. 11 Eylül'den bu yana her şeyin değiştiği "propaganda"sıyla ilgilenmiyor.

> Aslında değişen hiçbir şey yok. Müslümanlara reva görülen zulüm, husumet, "ümmet"ten nefret İslamiyet'e yönelik iftira ve alaylar "hak" ile "batıl" arasındaki sürekli savaşın bir parçası[dır]; bunlar 11 Eylül'de başlamadı, [İslamiyet'in] en başından beri var[dı].

Şeyh, tüm bunlarla Allah'ın insanlarını sınadığını ileri sürüyor. İnsanlar yaşamak yerine mezarda olmayı tercih edecekleri zamanların geleceği; imanlarına sadık olmanın "kıpkızıl olmuş bir kora" dayanmak gibi bir şey olduğu anlamına gelen birtakım destekleyici hadislerden söz ediyorlar. Müslümanlar "ABD'nin ateş gücüne ve ekonomik kuvvetine huşuyla bakıyorlar. Bütün dünyayı gözetlemesine ve istediği her yeri bombalamasına imkân veren teknolojisine, [dahası] McDonald's kültürüne, modalarına, müziğine, görünürdeki özgürlük ve demokrasisine hayranlık duyuyorlar. Allah kelamından ve İslamiyet'in öbür dinlere, kültür ve hayat tarzlarına olan üstünlüğünden bile kuşkulanmaya başladılar." 11 Eylül sonrası Batı dünyasının "körü körüne intikam hırsı"yla karşı karşıya kalan bazı Müslümanlar adlarını değiştirmeye başladılar, sünnete göre giyinmekten vazgeçip toplumla kaynaşma derdine düştüler. "Dünyayı Müslüman olmayanların yönettiğini görünce sadece korkmakla kalmayıp Allah'ın sözlerinin doğruluğundan şüphe duydular."

Bu yakınma, çağın süper güçlerine direnen örnek Müslümanların heyecan verici öyküleriyle devam ediyor. Peygamber'in kendisi Hendek Savaşı'ndaki her türlü zorluğa rağmen galip gelmişti. Habeşistan, Roma ve İran'ın zenginlik ve şanının İslam'a kalacağı kehanetinde bulunduğunda, şüpheciler kendi-

siyle alay etmişlerdi. Görmeye ömrü yetmedi, ama gerçekleşti bunlar.

Riyadhul Haq daha sonra, Müslümanları Allah'ın ümmetini terk etmediğine inandırmaya çalışıyor. Onların şanı, özgürlüğü ve kurtuluşu tanıyacaklarını vaat etmiştir. Müslümanlar ne kadar "morali bozulmuş, bölünmüş ve kuşkuya düşmüş" olurlarsa olsunlar, Allah onların sadakat ve sabırlarını ödüllendirecektir. Velhasıl, Müslümanlar umutsuzluğa düşmemeliler: "Allah'ın ışığı sönmeyecektir. ... Müşrikler bundan tiksinseler dahi Allah'ın hak ve yol göstericiliğiyle 'O'nun dini diğer bütün dinlere hâkim olacaktır.'"

Çağdaş tarihi bu şekilde yaşlı gözlerle okumak Manişeist bir yaklaşımdır. Gerçek, ikili bir karşıtlık çerçevesinde sunulmaktadır; farklılaşmamış "küffar" –burada Kitap Halkı'ndan söz edilmiyor– Müslümanları aşağılamakta kararlıdır. Bu tür bir özcü görüş Müslümanların toplumla açıkça ilişki kurmalarını zora sokmaktadır. Haq'ın sert eleştirisinde entegrasyonla asimilasyonu bir arada düşünmesi önemlidir, ki bu ayrıma Mahmood Chandia dikkatle yaklaşmaktadır.

Deobandi reform modelinin Britanya bağlamında kuramlaştırılması

Bu reaksiyonları –pragmatizm ve reddiyecilik– sadece Müslüman olmayan bir ülkedeki azınlık kavramına göndermede bulunarak açıklamak cezbedici gibi görünürken, Deobandi hareketinin aslında Müslüman bireyin ahlaki reformuyla ilgili olması gibi, aynı derecede önemli, ancak pek de görünür olmayan faktörler söz konusudur. Görmüş olduğumuz gibi, Deobandi hareketi, ana mesajını kabul eden insanların kitlesel desteklerinden oluşan ağlar yaratılmasına dayanan bir reform modeliyle çalışmaktadır. Ancak reformcuların değişmiş sosyal bağlamlarda o desteği kazanmak amacıyla, mesajlarına karşı direnen küçük gruba ve Müslüman topluluk içinden gelen eleştirilere cevap vermek zorunda kalacakları ve sıklıkla ayak uyduracakları biçiminde bir paradoks ortaya çıkmaktadır.

Göçün cilvesi olarak, Deoband'ın Kuzey Hindistan kökenli kutsal kitap evrenselciliği, çokkültürlü Britanyalı Müslümanlar bağlamında bir Güney Asya "etnik" cemaat sistemine dönüşmüştür; bu da, polemik anlamında bile olsa, mesajı hakkında hiçbir ön bilgiye veya algıya sahip olmayan daha geniş bir potansiyel kitleyi kapsamaktadır (bkz. Tablo 5.3). Bu çok dilli ortamda söylemini nasıl evrenselleştirecektir?

TABLO 5.3. Etnik Grup veya Bölgesel Köken İtibariyle, İngiltere ve Galler Müslümanları (2001)

Etnik grup veya bölgesel köken	*(Bin olarak)*	*Toplam Müslüman oranı*
Asyalı	**1.139**	**73,6**
Pakistanlı	658	42,5
Bangladeşli	260	16,8
Hintli	132	8,5
Diğer Asyalı	90	5,8
Asyalı olmayan	**408**	**26,4**
Araplar ve İranlılar*	130	8,4
Siyah Afrikalılar	96	6,2
Melez	64	4,2
Türkler ve Doğu Avrupalılar*	60	3,9
Belirsiz veya diğer	41	2,7
Uzakdoğu*	12	0,7
Siyah Karayipliler	4	0,3
Toplam	**1.547**	**100,0**

(*) Sadece yabancı doğumlular dahil edilmiştir.
Kaynak: 2001 nüfus sayımı.

Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, hareketin çekirdek desteği, ister ulemasına ister alaylı vaizine yönelik olsun, Bangladeşlilerden ve küçük bir oranda Pakistanlılardan da destek almasına rağmen, bir bütün olarak Britanyalı Müslüman topluluğunun ancak yüzde 9'u bulan küçük bir parçasını oluşturan Hintli Müslüman cemaatlerden (Guceratlılar, Doğu Afrikalı Asyalılar ve bazı Kuzey Hintliler) gelmektedir (King 1997: 129-46; Sikand 2002: 226-30). İki hareket, resmî anlamda ayrı olsa bile, Tebliğ cemaatinin desteği Deobandi hareketinin hızla kurumsallaşmasında çok önemli olmuştur. Bu da, Birleşik Krallık'ta her iki hareketin de çekirdek liderliğini oluşturdukları Hintli Müslümanların ve dar-ül ulumların (diğer yerel Müslüman et-

nik gruplara göre) coğrafi dağılım ve üstünlük oranlarını karşılaştırdığımızda (bkz. Tablo 5.4) daha açık olarak görülür.

2001 nüfus sayımı Britanyalı Müslümanlar ve İslami hareketler hakkındaki genellemelerden uzaklaşıp onların tepki tarzlarını biçimlendiren ve bu genç ulemanın içinde faaliyet gösterdiği çeşitli yerel ortamları daha iyi değerlendirmemize imkân vermektedir. Deobandi'nin etkili olduğu merkezler North West, Bolton, Preston ve Blackburn kasabaları, East Midlands'te Leicester ve West Yorkshire'dir (özellikle Dewsbury ve Batley).[11] Tebliğ'in Birleşik Krallık'taki "amir"i ve bizzat Guceratlı olan Hafız Muhammad Ishaq Patel, "bir camileri olmayan beş vakit namaz kılmayan [ve] İslamiyet'in esaslarını tam olarak bilmeyen" yerel Guceratlılar tarafından "dinî konularda kendilerine rehberlik etmesi" için Hindistan'dan Dewsbury'ye çağırılmıştı (Sikand 2002: 225). 1970'lerde Leicester'ın durumu da aynıydı. Bugünse bu yerleşim yerleri, ulemanın Guceratlı cemaatinin merkezinde durup bu cemaatlerin daha fazla İslamlaşmasının kapsam ve yönünü belirleyebildikleri birer öğrenim merkezi ve Deobandi mesajının ulusal anlamda ve hatta yurt dışına dağılma noktası olmuştur.

TABLO 5.4. Deobandi Seminerlerinin ve Hintli Müslümanların Coğrafi Dağılımı

Bölge	*Deobandi seminerleri*	*İngiltere ve Galler için Müslümanların oranı*	*Hintli Müslümanların toplam bölgesel Müslüman sayısına oranı*
NW	6	27	17
East Midlands	4	15	29
Londra ve SE	3	31	6
Yorkshire	2	12	8
West Midlands	1	8	5

Kaynaklar: 2003 Britanya Dar-ül Ülumlar Araştırması; 2001 nüfus sayımı.

11 En büyük istisna Londra'dır. Büyük bir ulusal kitle olmasına rağmen, Deoband reform hareketi, Londra'nın önemli bir entelektüel unsuru olan içinde gerçekten çeşitlilik barındıran bir Müslüman nüfusa yeterince ulaşmak için mücadele ettiği üzere başka yerlerde bulunan çeşitli kurumları inşa etmekte yetersizdir.

Leicester tipik bir örnektir. 31.000'i bulan Müslüman nüfusun yüzde 59'u Hindistan'dan gelme veya Hint kökenlidir. 1970'lerin sonlarından beri izlenen çokkültürlü politikaların öncüsü olan (Singh 2006) Leicester, Slough ve Londra'nın banliyölerinin (yüzde 36) ardından üçüncü en büyük etnik azınlık nüfusuna ve başkentten sonra da ikinci en büyük Hindu nüfusuna sahiptir. Bu dinî açıdan farklı çevrede, yirmi cami (yarısından fazlası Deobandi'dir), üç dar-ül ülum (tümü Deobandi), sekiz gündüz okulu ve sayısız tamamlayıcı okul (medrese) kurulmuştur. Dolayısıyla çekirdek kurumlar zaten kurulmuş durumdadır ve Leicester'daki genç Hintli Müslümanlar arasında ciddi bir dinî radikalizm mevcut değildir; Hizb-ut Tahrir gibi gruplar Deobandi cemaatinde gedik açma mücadelesi verir. Gençler henüz, yaşa göre sürdürülen, fazlasıyla desteklenen ve Güney Afrikalı Deobandi modelleri temelinde kılı kırk yararak oluşturulmuş müfredatlara öncülük yapmış medreselerdeyken kazanılırlar. Kentte, yaklaşık 32'si Britanya'da eğitim görmüş 130 Deobandi uleması kayıtlıdır. Bu itibarla, Şeyh İbrahim gibi, kentteki kuruluş ulemasına biraz eleştirel yaklaşan genç ulema yeni roller üstlenmek ve özgün çalışma yolları bulmak zorundadır. Bu bağlamda, daha genç ulemanın, bir Müslüman cemaati danışma hattı, Filistin için ulusal bir lobi grubu gibi projeler başlattığını veya önerdiğini, Arnavutluk'ta yetimhaneler inşa edip fon sağladığını ve yerel bir üniversite vasıtasıyla resmî bir İslam araştırmaları lisans derecesi hedeflediğini saptıyoruz. Uyuşturucu rehabilitasyon projeleri ve sadece Müslümanların gidebilecekleri spor merkezleri tasarlıyorlar. Muhtemelen bu yerel "merkezler", daha sonra, İbrahim Mogra, Mahmood Chandia ve Khalil Ahmed Kazi gibi genç ve iyi eğitimli ulemanın toplumla bağ kurmalarına yardımcı oluyordur.

Buna karşın Birmingham'da Barelvi geleneği egemendir ve Leicester'la kıyaslandığında Deobandi'nin ileri karakolu işlevi görür. 140.000'i bulan Müslüman nüfusuna Bangladeşli ve Yemenli azınlıklarla birlikte –çoğunlukla Deobandi reformuna karşı duran büyük Güney Asya Sufi tarikatlarıyla bağlantılı– Pakistanlılar (Mirpuriler ve Pencaplılar, yaklaşık 97.500) egemendir. Bir-

çok açıdan, görünür, yerleşik Güney Asyalı gruplar arasında buluşma noktasını, Selefiler ve Hizb-ut Tahrir gibi, 1990'ların başlarındaki ilk Körfez Savaşı'nın ardından başkentten yayılmaya başlayan Arap esaslı hareketlerin ilk uğrayacakları limanı temsil ettiği için Birleşik Krallık'taki en canlı İslami tarikatçılığı içermektedir. Bu çevre Barelvi statükosu olarak da adlandırılabilecek şeye karşı radikal tepkiler üretmiştir: Ehl-i Hadis ve Suudi yanlısı Selefilerin merkezleri buradadır ve Cemaat-i İslami de, tıpkı Hizb-ut Tahrir ve el-Muhacirun tarzı daha yeni İslami hareketler gibi varlığını hissettirmektedir. Bundan ötürü, Deobandi'nin mesajı, genç bir nüfus karşısında, muhalif ve radikal diskurların çekiciliğini güçlendirmeye eğimli bir dinî argüman girdabı içinde boğuşmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Birmingham'daki genç Deobandi uleması, Hintli Müslüman olan nüfusun yüzde 4'ünden az olarak, kendilerini kenarda bulmaktadır; yani temel destek ağları kurmak için çok çalışmaları gerekmektedir.

Şeyh Riyadhul Haq'ın retoriği ve konumlandırmaları çoğunlukla bu bağlamla biçimlenmiştir. Kendisi, reform mesajını genelde kuşkucu, hatta küçümseyici bir Müslüman kitlesine ulaştırmak için mücadele eden, kendi halinde bir öncüdür. Vaaz, Allah'a ve onun peygamberine sevgi ve bağlılığı derinleştirme ve İslami olmayan etkilerden kaçma hedefiyle birlikte, esastır. Şeyh Riyad eski usul Deobandi vaazının öngörülen sistem ve sınırlarının üstesinden gelmeye başlamıştır. *Taklid*'in eleştirisine ve dahası Selefilerin, Ehl-i Hadis'in ve Cemaat-i İslami'nin ulemanın otoritesine bakışına tepki olarak, delil metinler ileri sürmeye odaklanmıştır. Sufiliğin ciddi biçimde itiraz gördüğü bir gençlik kültüründe, sünnetin evrensel diliyle özel bir Sufi geleneği (Sabri-Chishti grubu) oluşturmaya çalıştırmıştır. Ve Britanya'da popüler pan-İslamist retoriğin yükselmesiyle birlikte, her zaman demokratik görüş ayrılığı normları içinde itiraz etme ihtiyacını vurgulamaya özen gösterirken, belki de emsalleri arasında tek olmak üzere, "terörle savaş" gibi jeopolitik konularda alenen ve ikna edici bir biçimde konuşmaya cesaret etmiştir.[12]

12 Britanyalı Deobandiler arasındaki bakış açısı, gavurların hukukuna uyulmasının "küfür" olduğunu iddia ederek Britanya'nın "dar-ül akit" olduğunda ısrar

Leicester gibi yerlerde çok önemli bir unsur olmasına rağmen, Deobandi büyüklerinin erdemlerinden neredeyse hiç bahsetmemekte, bunun yerine, vahye dayanan kaynaklardan ve klasik ulemadan, özellikle de çoğu Sünni Müslüman'ın kabul ettiği gelenekselcilerden (*muhaddidun*) söz etmektedir. Bradford'daki Ahmed Ali gibi başarılı bir kaset vaizliği yaparak, etnik ve tarikat içi bağlar üzerinden Müslüman gençlerin ilgilerini çekebilmiştir. Ülke çapına yayılmış taraftarları arasında Pakistanlılar, Bangladeşliler, Araplar, Afrikalılar ve Türkler vardır. Deobandi uleması arasından çıkan bu öncüler, bakış açılarına göre, çoğu Deobandi "merkezlerinde" az çalışmayı tercih eden mühtedilere vaaz verip kolay yolu seçen emsallerini eleştirebilirler. Birmingham'da inceliklerle uğraşmak için pek zaman yoktur; biraz baskı ana reformun olmazsa olmazıdır. Yerel değişkenliğe dikkat gösterildiğinde, Bradford aynı şekilde Deobandi'nin bir "ileri karakolu" olarak nitelendirilebilir ve Ahmed Ali ile Müftü Saiful İslam'ın retoriği de öyle anlaşılabilir. Müslüman Londra'nın çoğulculuğu büsbütün farklı bir düzendir; Bradford'dan da, Birmingham'dan da büyük bir sorun oluşturmaktadır.

Deobandi reform hareketi özel mekânlardan çalıştığı için, İslamcıların aksine, ulusal düzeye pek hitap etmemektedir ve şimdiye değin, Britanyalı Müslümanların çıkarlarını "temsil" ettiğini iddia eden ulusal bir organ kurmamıştır. İleri sürdüğümüz gibi, cazibesini tüm Britanya Müslümanları arasında yaygınlaştırmakla çok daha derinden ilgilenmektedir. Gençlik Terbiye Konferansı genç kuşak Deobandi uleması açısından ilk ulusal platform olmuştur; fakat Şeyh Riyadh'ın çabalarını ayrı tutarsak, asıl katılımcılar Deobandi'nin "ileri karakollar"ından çok, etkili oldukları "merkezler"den gelmişlerdir. Bir Bury mezununun söylediği gibi, yıllık konferanslar, ortaya çıkan Suudi Selefi polemiğine karşı koymak amacıyla 1998'de başlatıl-

---

eden radikal İslamcı grupların tersine, Britanya, Müslümanların, güvenlik ve dinlerini yaşama özgürlüğüne karşılık olarak ülkenin yasalarına saygı göstermelerini gerektiren "dar-ûl harb"dır. Örneğin, Hizb-ut Tahrir boykot ederken, Şeyh Riyadh müritlerinin (2001'den bu yana gerçekleştirilen) Savaş Karşıtı Koalisyon yürüyüşlerine katılmalarına göz yummuştur

mış olup öbür tarikat eğilimlerinin organize ettiği benzer gençlik konferanslarından esinlenmiştir. Bu konferansların, reform mesajını radikal anlamda değişikliğe uğramış bir ortamdaki yeni kitlelere aktarabilecek daha genç bir lider kuşağını desteklemekten çok, ulusal düzeyde siyasi bir yapı oluşturmak amacıyla tasarlandığına dair bir kanıt yoktur. Yine de, bu genç ulema arasında, ister ahlaki reforma ister yukarı hareketliliğe öncelik verilsin veya ister toplumsal karmaşıklık ve sorunlarla uğraşmak, ister bütün bunlardan kaçmak için, reform mesajının çekiciliğini nasıl evrenselleştireceklerine dair bir mutabakat yoktur.

Kamu politikası ve mevzuat merceğinde ulema

2005 yılına kadar, merhum Şeyh Zaki Badawi dışındaki ulemanın, doğrudan kendi çıkarlarını ilgilendiren alanlarda bile olsa, kamu politikasına doğrudan dahli yoktu veya çok azdı. Bunun nedeni kısmen aralarındaki işbirliğini engelleyen tarikat farklılıklarıydı. Britanyalı Müslümanlar ve başkalarınca gericiler, Müslüman cemaatlerinin entegrasyonunu geciktiren cahil yabancılar olarak yaftalandırıldıkları için, tarih boyunca bu tür konularda kendilerine pek danışılmamıştır. Fakat daha da önemlisi, çoğunluk hâlâ çok büyük oranda ya apolitiktir ya da politika karşıtıdır.

1990'lar boyunca Avrupa'da (2001 güzü sonrasında fazlasıyla yoğunlaşmış bir eğilim olarak) süren politika tartışmalarının bir uzantısı olarak Müslüman cemaatlerin "menkulleştirilmesi"yle birlikte ulema, birkaç muhtelif radikal yüzünden, terörist ağlarla ve cihat yanlılarıyla işbirliği yapma ve onlara destek verme ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Deobandiler bu kuşkudan etkilenmemiş olsalar da, örneğin Şeyh Yusuf Motala bir umre seyahati sonrasında Heathrow Havaalanı'nda kısa bir süre gözaltına alınmış; bu olay Müslüman cemaat tarafından büyük protestolarla karşılanmıştır (daha fazla ayrıntı için bkz. Birt 2005a). Normal olarak Britanyalı ulemayla zayıf ilişkiler içinde olan ılımlı İslamcı hareketlerden gelen Whitehall ve Westmin-

ter'daki Müslüman lobiciler Britanyalı imamların "sorununa" eğilmeye çalışan bir tutam politika önerisiyle pek ilgilenmemişlerdir. 11 Eylül'den önce ve ondan bir süre sonra, merkezî ve yerel hükümetle bazı devlet kuruluşları göç politikasının bir sonucu olan niteliksiz yabancı imamların "ithalatını" engellemek ve Britanya doğumlulara hastane ve cezaevlerinde sınırlı alternatif fırsatlar yaratmak gibisinden çift yönlü bir yaklaşımı oldubitti biçiminde (çünkü bu kez "akıllıca ve en ince ayrıntısına göre" düşünüldüğüne dair bir kanıt yoktur) benimsemiştir (bkz. Birt 2005a, Lewis 2007: 89-118).

Burada anahtar "sorun" –bir insandan çok, istenilmeyen bir meta hissini veren bir ifadeyle– "ithal imam"[13] sorunudur. Ancak öyle görünüyor ki, sözü geçen Müslümanların konuyu 1970'lerden beri çözmek amacıyla yaptıkları lobilere rağmen, 2001'deki terörist saldırılardan sonrasına kadar çok az şey yapılmıştır. Üç yüz Britanyalı imamı kapsayan yakın tarihli bir araştırmada (Geaves 2008), yüzde 92'sinin yabancı ülke doğumlu ve eğitimli olduğu, sadece yüzde 6'sının birinci dil olarak İngilizce konuştuğu ve son beş yılda gelen yüzde 39,1'le hâlâ önemli bir hareketlilik olduğu görülmüştür. 1970'lerde imamlar, 1980 yılından sonra yabancı din görevlileri için giriş vizesi zorunlu hale getirilmesine rağmen, teoride, serbest çalışma izni alıyorlardı. 11 Eylül'den sonra, Britanyalı Müslüman gençlerle sıcak ilişkiler kuramayan yabancı doğumlu imamların kendilerini tecrit veya aşırılıkçılığa karşı daha zayıf hale getirdiği biçiminde kamu politikası tartışmaları artmıştır. İlk olarak, Britanya camilerinde görev yapan yabancı imamların sayısını büyük ölçüde azaltmak için birtakım önlemler alınmıştır. Yabancı din adamlarının kolayca girmelerini önlemek için, 2004 yılında geçici ziyaretçilerin çalışma statülerinin "din görevlisi"ne dönüşmesinin durdurulması gibi, göç politikasındaki bazı boşluklar ele alınmıştır. Giriş standartları fazlasıyla

13 İçişleri, 1990'ların sonu ve 2000'lerin başlarında her yıl Birleşik Krallık'a otuzla kırk arasında imam girdiğini tahmin etmiştir. "Din görevlileri"nin sayısını, farklı inançlara ayırmaktan çok ülke başına toplam olarak ele aldığından dolayı, bu rakamlar Hindistan için yapılan küçük bir ekle Pakistan ve Bangladeş rakamlarından kaynaklanan tahminlerdir.

yükseltilmiş, böylece 2006'dan bu yana, Birleşik Krallık'ta çalışmak için başvuran din görevlilerine lisansüstüne başvuran yabancı bir öğrenciden istendiği düzeyde İngilizce konuşma zorunluluğu getirilmiştir (tören görevlilerine istisna yapılmıştır). "Bağnaz ve ırkçı vaizlerin" ülkeye girmelerini önlemek için önlemler alınmıştır – 2005 ila 2008 yılları arasında, yetmiş dokuz kişinin Birleşik Krallık'a girmesi yasaklanmıştır. Son olarak hükümet, 2005 yılından beri, göçmen servisiyle işbirliği içinde yabancı imamların iyi niyetlerini değerlendireceğini ve ek denetimler yapacağını umut ettiği Camiler ve İmamlar Ulusal Danışma Kurulu'nun (Mosques and Imams National Advisory Board - MINAB) oluşturulup geliştirilmesine destek vermiştir.

Son on beş yılda gerçekleşen ikinci gelişme, Britanya'da eğitim görmüş imamların, yukarıdaki örnek olay incelemelerinde gördüğümüz gibi, eğitim alanında ücretli iş bulma, cezaevi ve hastanelerde din görevlisi olma ve Müslüman organizasyonlarda çalışma gibisinden fırsatlardır. Lancashire Camiler Konseyi'nin –ve benzeri örgütlerin– elinde Müslüman memurlar için yerel otorite tarafından karşılanan görevler vardır. Dr. Mahmood Chandia'nın becerilerine sahip ulema yetenekleriyle orantılı makamlarda oturmaya başlayabilirler.

Müslüman din görevlilerinin devlet destekli ruhani rollere entegrasyon süreci 1990'ların ortasında Müslüman mahkûm sayısının artması üzerine Cezaevi Servisi tarafından başlatılmıştır. 2003 yılında, çoğu caminin verdiği maaşın çok daha fazlası demek olan yılda 25.000 pound ücretli otuz bir Müslüman cezaevi din görevlisi makamı vardı; 2008 yılında ise 198 Müslüman cezaevi din görevlisi vardı (kırk biri tam zamanlıydı) (Gilliat-Ray: 2010). Bu makamların çoğu genç Deobandi imamlarınca doldurulmuştur. Ulusal Sağlık Servisi, 2003 yılında, Londra'daki Newham Sağlık Dairesi'nde ilk tam zamanlı Müslüman "İnanç Amiri" Yunas Dudhiwala'yı (kendisi Bury mezunu bir Guceratlıdır) istihdam ettiği örnekte olduğu gibi Cezaevi Servisi'nin yaptıklarını takip etmekte yavaş davranmıştır, ancak hâlâ imamların gönüllü hizmetlerine veya genelde yarı zamanlı ücretli çalışmalara bel bağlamaktadır. 2007 yı-

lında, (dördü tam zamanlı olan) kırk üç Müslüman hastane din görevlisi vardı (Gilliat-Ray: 2010). Başka sektörlerde, kısa vadede ücretli din görevlisi makamının olması beklenmemektedir. Polis ve orduda görev yapan Müslümanların sayısı nispeten düşüktür, fakat Silahlı Kuvvetler 2005 yılında Asım Hafız'ı ilk sivil din görevlisi olarak atamıştır (Gilliat-Ray: 2010). Yüksek öğrenimde de pek çok Müslüman din görevlisi mevcuttur.

Yetenekli gençleri ulema olarak eğitim görmekten caydıran yapısal sorunlar düşük maaş ve sözleşme garantisinin olmamasıdır; 2003 yılına ait bir değerlendirmede ortalama haftalık ücretin, ulusal asgari ücretin epey altında, yani 150 pound olduğu görülmektedir (Gilliat-Ray: 2010). 2003 yılında "din görevlilerinin" yasal çalışma mevzuatından muafiyetleri, Britanya hukukunu Avrupa Birliği mevzuatına uyumlu hale getirme sürecinin bir parçası olarak kaldırılmıştır. Önde gelen Şii organizasyonu Müslüman Koleji, al-Khoei Vakfı ve FAIR lobi grubu (Forum Against Islamophobia and Racism - İslamofobi ve Irkçılık Karşıtı Forum) 2002'nin Aralık ayında müşterek olarak hazırladıkları bir bildiride, imamların çalışma koşullarının tatminkâr olmadığı gerekçesiyle değişimi desteklemişlerdir:

> İmamların maaşları genellikle cemaat tarafından ödendiği için, varsa bile belki bir iki tahdit haricinde, cemaatin bütün taleplerine uymak zorunda kalırlarken, asgari maaşın da altında maaş alabiliyorlar ancak. Bu durum, imamın liderlik yapma ve zayıfları (örneğin kadınları) koruma rolünü zayıflatmaktadır.
>
> İmamların hizmet verdikleri cemaatlere ekonomik anlamda bağımlı olmaları, iş hukukunun koruması olmadan, cami komitelerindeki hizipçi politikaların uzantısı olarak düşük maaşlara, kötü ve belirsiz çalışma koşullarına dayansa bile, süreç kapalı kapılar ardında hiçbir şeffaflık veya hesap verme zorunluluğu söz konusu olmadan işliyor. Bundan ötürüdür ki, istihdam statüsünün imamları da içine alacak şekilde genişletilmesinin, imamları öbür kamu hizmetlileriyle aynı düzleme getirmede pratik değerin yanı sıra sembolik bir değeri de vardır (FAIR 2002).

Bildirinin yazarları o dönemlerde AB hukukuyla uyumun "Birleşik Krallık'ta eğitim görmüş genç kuşaktan imamların oluşturduğu grubun göreve getirilmesini teşvik edeceğini" umuyorlarken, bunun imamların çalışma koşullarına fark edilebilir bir etkisi olup olmayacağının araştırılması gerekmektedir. MINAB'ın görev alanı, uygun çalışma ve eğitim şartları sağlanmasını içeren, camiler için iyi bir "kurumsal yönetim" standardı sağlayacak bir taahhüttür (www.minab.org.uk).

2005 tarihli Londra bombalamasından sonra imamlara ilişkin hükümet politikasında iki aşama daha ortaya çıkmıştır. İlki "iyi imam"ın "aşırıcılığa karşı bir cihat başlatmak" için resmen teşvik edilmesiydi (Birt 2006). Aşırıcılık aleyhine ve ana akım toplumla ilişkiler kurma lehinde vaaz vermeleri için önde gelen uluslararası din âlimlerini ve imamları getirmiş ve Britanyalı imamları eğitecek uzmanları sağlayan Radikal Orta Yol (www.radicalmiddleway.co.uk), kamu kaynaklarından yararlanan amiral gemisi niteliğindeki bir projedir. 2005 ila 2007 yılları arasındaki ilk faaliyet evresinde, 30.000'den fazla Müslüman gence ulaşmıştır: Bunların yüzde 80'i yirmi beş yaşından küçüktü ve yüzde 60'ından fazlası da kadındı. Bir başka aşamaysa, hükümetin terörle mücadele stratejisinin bir parçası olarak, Britanya Müslümanlarını Birleşik Krallık yaşamının ayrılmaz bir parçasıymış gibi göstererek Batı ile İslam arasında bir çatışma olduğu söylentilerini susturmak üzere tasarlanmış Yabancılar ve Uluslar Topluluğu Ofisi'nin Britanya İslamı Projesi'dir. 2005 ile 2009 yılları arasında, Müslüman ülkelere, Dr. Usama Hasan gibi bazı genç imam ve dinî liderlerin de katıldıkları otuzu aşkın seyahat yapılmıştır. Hükümet, 2009 yılında, Cambridge Üniversitesi himayesinde, "İslami Düşüncenin Britanya Bağlamında İncelenmesi" başlığını taşıyan ve imamların, aktivistlerin ve akademisyenlerin Britanya özelindeki teolojik soruları ele aldıkları bir tartışma forumunu finanse etmiştir.

2005 yılından beri süregiden ikinci yeni aşama, mesleki standartları yükseltmek, birleştirici kurum kapasitelerini ve aşırıcılığa karşı dirençlerini artırmak amacıyla başlıca İslami kurumlarla –camiler, medreseler ve dar-ül ülumlar– işbirliğine yöne-

len devlet odaklı bir girişim olmuştur. Daha önce belirtildiği gibi, Birleşik Krallık'ta çalışmak isteyen yabancı imamların uygunluğunu denetlemenin yanı sıra, (fırsat eşitliği, ırkçı ve dinî tacizler, sağlık ve güvenlik, hijyen ve çocuk koruma politikalarının geliştirilmesi de dahil olmak üzere) camilerde yönetişim standartlarını iyileştirmek üzere MINAB oluşturulmuştur. Ayrıca 2008 yılında, (Birleşik Krallık'taki hayır işlerini düzenleyen Hayır ve Yardımlar Komisyonu adlı organın bir parçası olan) İnanç ve Sosyal Kaynaşma Birimi oluşturulmuş olup, birimin ilk yöneticisi Ghulam Rasool, camilerin (eğer toplanan tutar yılda 5.000 pounddan fazlaysa) Birleşik Krallık hayır işleri yasası kapsamında tescil edilmesini sağlayan ilk projeyi hayata geçiriyor. 2007-2008'de, aşırıcılığı önleme fonlarının yüzde 19'u camilerce yürütülen projelere ayrılmıştır. Buna imamlara verilen İngilizce dil eğitimi de dahildir.

Bir azınlığın ihtiyaçları bağlamında, yaklaşık 1.600 medrese, 200.000 Müslüman çocuğa eğitim vererek Müslüman inanç okullarından çok daha verimli olmaktadır. 2007 yılında, Bradford Camiler Konseyi'yle işbirliği içinde, West Yorkshire'daki medreselerde yurttaşlık derslerinin verilmesiyle Nasiha pilot projesi görevlendirilmiştir. Bugünlerde, hükümet destekli İslam ve Yurttaşlık Eğitim Projesi (Islam and Citizenship Education Project - ICE), çok-tarikatlı bir imamlar paneliyle birlikte, halihazırda Bradford/Kirklees, Leicester, Bristol, Oldham/Rochdale, Doğu ve Batı Londra'da denenmekte olan bir İslam vatandaşlığı müfredatı geliştirmiştir (www.theiceproject.com). Hükümet, halka açık eğitim sisteminde denklik gibi meseleleri ele alarak dar-ül ulumların kapasitesini geliştirme yollarını inceleyen bir rapor da hazırlamıştır.

Sonuç

Deobandi geleneği Britanya'da okul kurma konusunda son derece başarılı olmuştur. Ayrıca, en önemli okulları olan Bury'nin mezunlarından bazıları reform mesajının cazibesini, orijinal Güney Asya bağlamının dışında yeniden kurgulayarak ve ye-

ni eklentiler kaleme alarak artırmaya çalışmışlardır; bazıları da, seminerle üniversite arasındaki ve cami imamlığıyla kamu sektöründe mevcut bulunan yeni eğitimsel ve ruhanî kariyerler arasındaki meslekî ve eğitimsel uçuruma köprü olmaya çalışmışlardır.[14] Bu gelişmelerin her ikisi de, her zaman dinî muhafazakârlıkla pragmatik bağlılığı birleştirmiş olan Deobandi yaşlılarınca teşvik edilmiştir. Hareket bir bütün olarak ihtiyatlı davranmıştır, çünkü Bury, mezunlarının ardından giderek başka kurumlarla sadece resmî bağlantılar kurmuştur.

Britanyalı Deobandi mezunlarının büyük çoğunluğu, geleneksel cami imamlığında bile olsa, daha fazla sözleşme garantisi, yüksek maaş ve hizmet içi eğitim beklentileriyle, yerel ve ulusal devlet kuruluşlarının sağlamış olduğu yeni kariyer fırsatlarından gayet iyi yararlanmaktadır. Hükümet yurt dışından niteliksiz imamlar gelmesini önlemek üzere bürokratik engelleri artırdığından, diğer Deobandi olmayan gelenekler, özellikle de Barelvilerin en büyüğü, Britanya'da uygun paralellikte İslami yüksek eğitim kurumları geliştirmek gibi zorlu bir işle karşı karşıyadır. Aynı zamanda, global bir çağda, Deobandi imamlarının çoğu, Müslüman dünyadan ithal edilen tarikat içi yeni tartışmalardan uzak durma lüksüne sahip olmayıp geniş toplumla etkileşimlerini pek artıramaz ve derinleştiremez.

Uzun vadede en ilginç soru, –ister üniversite veya öğretmen enstitüsü olsun, ister din görevlisi eğitme merkezleri, Batı kurumlarında düşünsel formasyon, yeni sosyal vasıflar ve bir kamu hizmet sistemi açısından– yeni bir profesyonelliğe maruz kalan imamların bizzat dar-ül ülumlardaki dinî formasyonu etkileyebilecek ve biçimlendirebilecek bir kritik kütle oluşturup oluşturmayacaklarıdır. Değerli metinlerin incelenmesinde mantık ve tarihsel içeriğin daha fazla kullanımını da içerecek şekilde, Farangi Mahal ders-i nizami müfredatını karakterize eden daha kapsamlı bir yönetmeliğe kavuşulabilirdi. Bu da,

14 Pragmatik olarak Hindistan ve Pakistan'daki yeni sosyal ve kamusal rolleri benimsemekte Deobandi din âlimleri arasında mevcut benzer esneklik 2002'de *Zaman* gazetesi tarafından teyit edilmiştir. Hareketin, ahlakî ve dinî liderliği cami heyetlerinden aldığı bir başka örnek de Güney Afrika'dır; bkz. Tayob 1999: 60-76.

çağdaş zorluklara güvenle göğüs germeye yarayacak yeni bir yorum bilim geliştirmenin ön koşuludur.

KAYNAKÇA

Athar, Khalid (2002) *Ulama-e-ahle sunna, mashaikh & Sufis in U.K.*, Islamabad: PPA, cilt 1.

Birt, Jonathan (2005a) "Locating the British *Imam*: The Deobandi *Ulama* Between Contested Authority and Public Policy Post-9/11", J. Cesari ve S. McGloughlin (der.) *European Muslims and the Secular State*, Aldershot: Ashgate, s. 183-196.

Birt, Jonathan (2005b) "Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions", Madawi al-Rasheed (der.) *Transnational Connections: The Arab Gulf and Beyond*, Londra: Routledge Curzon, s. 168-184.

Birt, Jonathan (2006) "Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain after 9/11", *The Muslim World*, 96 (4): 687-706.

FAIR, Muslim College and al-Khoei Foundation (2002) *Employment Status in Relation to Statutory Employment Rights*, Londra.

Geaves, Ron (2008) "Drawing on the Past to Transform the Present: Contemporary Challenges for Training and Preparing British Imams", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28 (1): 99-112.

Gilliat-Ray, Sophie (2010) *Muslims in Britain: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Guessous, Farid, Hooper, Nick ve Moorthy, Uma (2001) *Religion in Prisons 1999-2000*, Londra: Office of National Statistics.

Hamid, Sadek (2009) "The Attraction of Authentic Islam: Salafism and British Muslim Youth", Roel Meijer (der.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Londra: Hurst.

King, David (1997) "Tablighi Jamaat and the Deobandi Mosques in Britain", Steven Vertovec ve Ceri Peach (der.) *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Londra: Macmillan, s. 129-146.

Lelyveld, David (1978) *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, Princeton: Princeton University Press.

Lewis, Philip (2002) *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity Among British Muslims*, Londra: I.B. Tauris.

Lewis, Philip (2007) *Young, British and Muslim*, Londra: Continuum.

Masud, Muhammad Khalid (der.) (2000) *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill.

Metcalf, Barbara Daly (1982) *Islamic Revival in British India: Deoband*, 1860-1900, Princeton: Princeton University Press.

Metcalf, Barbara Daly (1999) "Weber and Islam", Toby E. Huff ve Wolfgang Schluchter (der.), *Max Weber & Islam*, New Jersey: Transaction Publishers, s. 217-229.

Metcalf, Barbara Daly (2002) "Traditionalist Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs" [ISIM, no. 4], Leiden: ISIM. Metcalf,

Barbara Daly (2009) *Husain Ahmad Madani: The Jihad for Islam and India's Freedom*, Oxford: Oneworld.

Motala, Yusuf (1998) *Hadhrat Shaikhul-Hadeeth (Moulana Muhammad Zakaria* rahmatullahi alaihi,) *& I*, Bradford: Jamia-tul Imam Muhammad Zakaria.

Nasr, Syed Vali Reza (1994) *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-I Islami of Pakistan*, Londra: I.B. Tauris.

Rahman, Fazlur (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

Robinson, Francis (2000) *Islam and Modern History in South Asia*, Delhi: Oxford University Press.

Robinson, Francis (2001) *The Ulama of Firangi Mahall and Islamic Culture in South Asia*, Delhi: Permanent Black.

Sanyal, Usha (1996) *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and his Movement, 1870-1920*, Delhi: Oxford University Press.

Saroha, M. (1981) *Heavenly Ornaments: Being an English Translation of Maulana Ashraf Ali Thanawi's Bahishti Zewar*, Lahore.

Schimmel, Annemarie (1989) *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, 2. baskı, Lahore: Iqbal Academy.

Sikand, Yoginder (2002) *The Origins and Development of the Tablighi-Jamaat (1920-2000): A Cross-Country Comparative Study*, New Delhi: Orient Longman.

Singh, Gurharpal (2006) "A City of Surprises: Urban Multiculturalism and the 'Leicester

Model'", N. Ali, V.S. Kalra ve S. Sayyid (der.) *A Postcolonial People: South Asians in Britain*, Londra: Hurst, s. 291-304.

Smith, William Cantwell (1963) "The Ulama in Indian Polities", C.H. Philips (der.) *Politics and Society in India*, Londra: George Allen and Unwin, s. 39-51.

Sufi, G.M.D. (1981) [1941] *Al-Minhaj: Being the Evolution of the Curriculum in the Muslim Educational Institutions of Indo-Pakistan Subcontinent*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Tayob, Abdulkader (1999) *Islam in South Africa: Mosques, Imams and Sermons*, Gainsville, FL: Florida University Press.

Troll, C.W. (1978) *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikas.

Winter, Tim (2000) "Conversion as Nostalgia: Some Experiences of Islam", Martyn Percy (der.) *Previous Convictions: Conversion in the Real World*, Londra: SPCK, s. 93-111.

Zaman, Muhammad Qasim (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton: Princeton University Press.

Zaman, Muhammad Qasim (2008) *Ashraf Ali Thanawi: Islam in Modern South Asia*, Oxford: Oneworld.

6

Ulus Ötesi Ulema, Avrupa Fetvaları ve İslami Otorite*

Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'ne yönelik bir olay incelemesi

ALEXANDRE CAEIRO

Giriş: Müftü ve fetva

İslamiyet'te hukuk, kutsala erişim için öncelikli bir araçtır. Çoğu inanan açısından, bir Müslüman olmanın esası İslami normatifliğe (şeriat) uymaktır. Avrupa'ya geçiş pek çok kopukluk yaratmıştır, fakat (normlar kesinlikle izlenmediğinde bile) normatif kaygılar Müslüman olmayan topraklardaki Müslüman hayatın araştırma altındaki ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürür (Waardenburg 2000). Normatif İslam'ın sosyal ifade tarzlarından biri, otoritenin kanaatlerini yansıtan fetvalar biçiminde ortaya çıkar. Fetvaların "daima, makul, meşru ve doğrunun sınırlarında gezinerek, dönemin akli ve ahlaki evreninin çevresini çizdiği" ileri sürülmüştür (Skovgaard-Petersen 1997: 13). Dolayısıyla Müslüman cemaatlerdeki sosyal dinamiği incelemede özellikle işe yarayan araçlardır. (Fetva çıkartan kişi olan) "müftü" ile (fetvayı talep eden kişi olan) "müstefti" ara-

(*) Bu makale ilk olarak, 2003 yılında Floransa'da toplanan Dördüncü Akdeniz Sosyal ve Siyasi Araştırma Toplantısı kapsamında düzenlenen "Avrupa'da İslami Bilgi Üretimi" adlı atölyede sunulan bir tebliğin gözden geçirilmiş halidir. Aydınlatıcı yorumları için Martin van Bruinessen, Jean-Loup Herbert, Baber Johansen, Frank Peter ve Mathias Rohe'ye teşekkür borçluyum.

sındaki ilişki otorite ilişkisidir: çoğu müsteftinin bakış açısıyla müftü, "peygamberin varisi" olarak hareket ederek Allah'ın adına konuşur (Abou El Fadl 2002). Dolayısıyla müstefti, cevabı hiçe saydığı için cezalandırılmasa bile fetvaya uymaya teşvik edilir, çünkü fetvalar, "kadı" tarafından verilen hükümlerin tersine hukuken bağlayıcı değildir. İslam'ın hem devletle hem de ana akım toplumla bağlantısının olmadığı Avrupa'da, fetva kurumu sadece İslami normatiflikle ilgili konuları ele almaya yarayan bir mekanizma olarak düşünülmüştür (Oubrou 1998). Fetvanın "yaptırımı", belki başka yerlerde hiç olmadığı kadar, müftüye "sosyal anlamda" yüklenen karizma ve otoriteye bağlıdır.

Avrupa'da İslam: Tarihsel bağlam

Avrupa'daki Müslüman azınlığın –gönüllü göçün meyvesi olarak– İslamiyet tarihinde örneğine rastlanmamış bir şey olduğu iddiası sıradan olmuştur.[1] Müslüman göçmenler 1970'lerin başlarında Avrupa'da, kısa zaman sonra da Müslüman dünyada görünür olmaya başladılar. Esasen ekonomik nedenlerle hareket eden göçmenler Müslüman olmayan topraklarda azınlık statüsünde olma sorununu şeriat perspektifinden ele almışlardır. "Sürekliliğin kefilleri" olarak hareket eden (Zaman 2002) ulema başlangıçta bu göçü desteklemek istemiyordu. Bunu "uygun" İslami yaşam tarzına ve devletçe uygulanan şeriatın egemenliğine yönelik bir meydan okuma olarak görerek, insanların dinlerini tam olarak uygulamaları için bir İslam toprağında olmaları gerektiğini vurguluyorlar ve bunu birtakım fetvalarla pekiştiriyorlardı. Müslümanlar artan bir biçimde Avrupa vatandaşlığını elde ettikçe, anavatanla olan bağlar gevşedikçe ve dönüş fikrinden vazgeçildikçe durum daha da zorlaşıyor-

1 Bu görüş Lewis ve Schnapper 1994'te açıkça dile getirilmiş ve aralarında, Müslümanların tarih boyunca genellikle azınlık olarak yaşamış olduklarını düşünen Khaled Abou El Fadl, Tariq Ramadan ve Olivier Roy'un da aralarında bulunduğu kişiler tarafından onaylanmıştır. Abou El Fadl (1994) ayrıca, bugün Batı'daki Müslüman azınlıkların "gönüllü" göçlerin sonucu olduğunu ileri sürmekte, fakat bu konuyu şeriatın alanına girmediği için dışarıda tutmaktadır.

du. Geleneksel Müslüman âlimler yeni yapılanmaya çeşitli biçimlerde tepki vermişlerdir. Ünlü 1992 toplantısında, bir grup ulema, Fransa İslam Teşkilatları Birliği (Union des Organisations Islamiques de France - UOIF) tarafından organize edilen "Batı'daki Müslümanlar" konulu bir fıkıh semineri için bir araya geldi.[2] Katılımcılardan merhum Şeyh Sayyid al-Darsh'ın kaleme aldığı tartışma özetinde, argümanların ana hatlarını okuyabiliriz:

> [Müslüman olmayan ülkelerde] yerleşme meselesini, kötü sonuçların çaresi nasıl bulunur [diye düşünmek için], durumdan etkilenen herkes için geçerli olan sonuçlarla birlikte, bir bütün olarak ele almalıyız. Bunun gibi zorlu bir durumla karşılaşan bazıları, "İslami kimliğimizi kaybedeceğimize geri dönmek daha mı iyi acaba?" diye düşünebilirler. Bu soru [Avrupa'daki Müslümanların] çoğu için yersiz bir soru; dinî bir iradeyle desteklense bile öyle, çünkü çoğunluk hiç de rahatsız değil. Bilinçli azınlık içinse, eğer fetvayı kabul ediyorlarsa, korunmaya muhtaç olanların terk etmesi demek olacaktır bu (al-Darsh).

Mantık "realite"yi belki "hukuk kuralı"nın önüne koymuştur, bir katılımcının korktuğu gibi,[3] ancak nihayetinde çağdaş İslami hukuki düşüncede "fıkh-ül evleviyet" olarak bilinen dinî "evleviyet" (öncelik) hiyerarşisi üzerinden Batı dünyasındaki Müslüman varlığının meşrulaşmasına da imkân tanımıştır.[4] Dahası, geleneksel İslami jeo-strateji gözden geçirilmiştir: Dar-ül İslam / dar-ül harb dikotomisi uygun bağlama yerleştirilmiş ve sonunda da sonlandırılmıştır, çünkü "Birleşmiş Mil-

2 Toplantıya, merhum Mustafa Zarqa ve Abd al-Fattah Abu Ghudda (her ikisi de Suriyeli) da dahil olmak üzere Müslüman Kardeşler'e yakın çok sayıda ünlü Müslüman âlimin yanı sıra, 1997'de ECFR'nin kurucu üyeleri olan, Yusuf Qaradawi, Faysal Mevlevi, Kuveytli Ajil, Nashmi ve UOIF üyeleri Ahmed Jaballah ve Ounis Qurqah gibi çok sayıda kişi de katılmıştır.

3 Seminerde, Dr. Abdul Aziz As-Suhaibani, "Ben bilgili âlimlerimizden önce sıradan şartlarla ilgili Şer'i hüküm vermelerini [ve] daha sonra da fiilî durumu ele almalarını beklerim," demişti (al-Darsh).

4 Bu akıl yürütme tarzı İslam dışı gibi görünüyor: Hervieu-Léger (2003) Fransa'daki Katolik düşüncenin benzer çizgilerde geliştiğini söylüyor.

letler" kapsamında, Müslüman ülkelerde bile şeriatın uygulandığı alanların daralmakta olduğu bir dünyada giderek anlaşılmaz bir hale gelmekteydi (Darsh). Lübnanlı din âlimi Faysal Mevlevi, –artık Müslüman toprakların Müslüman olmayan ülkelerden ayrılmadığı anlamına gelen– dar-ül dava sözcüklerini önermiştir.[5]

Bu ulema grubu, İslam hukukunun Müslüman azınlıklarla ilgili klasik tutumlarının Avrupa'daki Müslüman iskânı realitesinden giderek bağını kopartmış olduğunu düşünüyordu. Şeriatın söylemsel geleneğinin İslamiyet'in merkezinde yer almaya devam ettiğini ileri sürerlerken, Batı'daki Müslüman azınlıkların ilgi alanında olması için yeniden kurgulanması, savunulması ve değişikliğe uğratılması gerektiğine inanıyorlardı. Bunun bir yolu, Müslüman din âlimlerinin "icma"sını (fikir birliğini) sembolize eden eşit oranda yetkili ve sorumlu bir organ olarak "ifta" (fetva vermek) idi.

Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi

Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi (*el-meclis-ül rabbil-ifta ve buhut* - ECFR) 1997 yılında Londra'da Avrupa İslam Örgütleri Federasyonu'nun (Federation of Islamic Organizations in Europe - FIOE) girişimiyle kurulmuştur.[6] Konseyin yıllık toplantıları, ECFR'nin genel merkezinin de bulunduğu İrlanda Dublin İslami Kültür Merkezi'ndeki bir vakıf olan Dubaili Şeyh Rashid Hamdan Al-Maktoum'un Maktoum Hayır Vakfı tarafından finanse edilmektedir. FIOE'nin başkanı Ahmed Rawi'ye göre ECFR, Avrupa'da eğitim görmüş, ana dillerini akıcı bir biçimde konuşan ve yerel şartlara vakıf müftüler görevi devralana kadar otorite boşluğunu dolduracak bir geçiş dönemi sayılıyordu. Rawi, 1997 yılında Londra'da yaptığı açılış konuş-

5 Ancak pratikte, Müslüman ve Müslüman olmayan ülkeler arasındaki, İslami normlara ait coğrafî anlamda zorunlu, bağlama özgü formülasyonlara yol açan ayrımlar ulema açısından önemini sürdürmektedir. Örnek olarak bkz. Caeiro 2004.

6 FIOE, Müslüman Kardeşler'e yakın Avrupalı derneklerin şemsiye örgütüdür. UOIF onun yarı özerk Fransız şubesidir.

masında, konseyin varoluş nedenlerini ayrıntılı olarak belirtmişti:

> Göç dalgalarıyla gelmiş olan, farklı eğilim, etnisite ve sosyal geçmişten Müslüman vaizler, imamlar ve âlimler Avrupa toplumunu gerçekten bilmiyorlardı; dili ihmal ediyor, iletişim kurmakta güçlük çekiyorlardı. Başka [eski] bir kuşaktan olmaları Batı toplumunda yetişen yeni kuşaklarla anlaşmazlıkları artırıyordu. Yeni kuşakların içinde bulunduğu şartları hesaba katmadan çıkartılan fetvalar Batı'daki yaşamın istikrarına rağmen büyük çelişkilere ve derin farklılıklara yol açıyordu. Bu uyuşmazlıklar Avrupa'daki Müslüman cemaatlerin bir araya gelmesine engel oluyordu.

Böylece,

> İlk (Avrupalı) din âlimlerini yetiştirmeyi bekleyen FIOE, dindarlıkları ve Avrupa gerçekliğinden haberdar olmalarıyla tanınan seçkin ulemayı bir araya getirerek Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi kurulmasına çaba göstermemiştir. Bu din âlimlerinin, Avrupalı Müslümanları politik, sosyal ve ekonomik alanlarda, bireysel, kolektif veya kurumsal düzeylerde diğer vatandaşlarla günlük ilişkilerini nasıl götürmeleri konusunda yönlendirme ve tavsiyelerde bulunma görevi vardır; ayrıca Avrupalı toplumlarda Müslümanları bekleyen başörtüsü gibi bir dolu sorunu çözmelerine yardımcı da olacaklardır. Konseyin, Avrupalı Müslümanlar için, kendilerini temsil eden ve tüm Avrupa açısından kurumsal düzeydeki özlemlerine hitap eden temel bir referans olmasını, böylece diğer İslami örgütlerle birlikte, İslami değerlerin Batı toplumlarında tanıtılmasına ve yayılmasına katılıp sorunlara çözüm getirmesini arzuluyoruz. Ancak bu şekilde Avrupa'daki Müslümanlarla gerçekten bütünleşebileceğimizi, ait oldukları toplumda sivil güvenlik gerekliliğini ve sosyal barış kültürünü pekiştirebileceğimizi söyleyebiliriz (Rawi, açılış konuşması, 1997).[7]

7 1997'de Londra'daki Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin kuruluş oturumunda açılış konuşmasını (Arapça) yapan Ahmed Rawi'nin konuşması. Konuşmanın bir kopyası yazarın kendisindedir.

ECFR'nin oluşturulması, sırasıyla ECFR'nin başkanı ve başkan yardımcısı olarak seçilen Yusuf al-Qaradawi ve Faysal Mevlevi tarafından formüle edilen bir hedefin de somutlaştırılmasıydı. Mevlevi, 1980'lerin başlarında Fransa'da, UOIF'nin oluşmasına yardımcı olmuş popüler bir vaizdi ve 1985 yılında Lübnan'a geri döndüğünde Fransız Müslüman örgütünün gayriresmî ruhani rehberlerinden biri olarak kaldı. Eski bir Müslüman Kardeşler üyesi olan Qaradawi, el-Ezher'de eğitim görmüş, 1960'ların başlarında Katar'a göçerek "İslami Hareket"in önde gelen ideologlarından biri olmuştu. Kısmen, el-Cezire'nin Avrupa'da yaşayan ve Arapça konuşan Müslümanlar arasında sevilen programı "Şeriat ve Hayat"ta çıkması nedeniyle (Roald 2001), dünyanın sayılı İslam âlimlerinden biri haline gelmiştir.[8] Qaradawi'nin Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Müslüman azınlıkların sorunlarına gösterdiği ilgi, çağdaş İslam tahayyülünde Batı'daki Müslümanların temsil ettikleri sembolik –ve, sayısal anlamda oldukça oransız– öneme ışık tutmaktadır. Suudi Arabistan'da yaşayan Moritanyalı Abd Allah Bin Bayyah ve <http://www.islamonline.net>'in Katarlı müdür yardımcısı Ali al-Qaradaghi gibi din âlimlerinin yanında, ECFR'nin önde gelen iki yetkilisi ECFR'nin farklı bir ulus ötesi hava edinmesine katkıda bulunmuştur.

ECFR'nin üyeliği

İslam âlimleri fetvaları meşru bir şekilde vermeleri için resmî niteliklerden fazlasına ihtiyaç duyarlar. ECFR'nin müftü tanımında, "üniversite düzeyindeki şeriat dersleri" müstakbel üyelerin yerine getirecekleri şartlarda icazet (öğretme lisansı) vermekten önemlidir ve bu anlamda diplomaların normu temsil ettiği varsayılabilir. Avrupalı bir müftünün yerine getirmesi gereken beş şart vardır:

8 Batılılarca (Olivier Roy) "yeni kökten dinci" veya (Peter Mandaville) "ilerici düşünür" olarak tanımlanan, Yusuf Qaradawi'nin kişiliği ve çalışmaları son zamanlarda dikkat çekmeye başlamıştır. Qaradawi "olgusunun" daha kapsamlı bir analizi için bkz. Gräf ve Skovgaard-Petersen 2009.

1. Üniversite düzeyinde şer'i vasıflara sahip olmak veya âlim toplantılarına ve çevrelerine bağlı olmak, ardından onlar tarafından verilen ruhsata sahip olmak, Arapçayı iyi bilmek;

2. İyi halli ve İslami şeriat kural ve tutumlarına bağlı olmak;

3. Avrupa kıtasında yaşıyor olmak;

4. Mevcut sosyal ortamdan haberdar olmanın yanı sıra fıkıhta bilgi sahibi olmak;

5. Konsey üyelerinin çoğunluğundan onay almış olmak.

(ECFR 2002: 4-5)

Üçüncü ve dördünce şartlarda ifade edilen şey, Avrupa'daki Müslüman cemaatlerin yaşamında aktif olarak yer alan bir müftü fikridir. Fakat ECFR, Batı'da dinî otoriteyi yeniden tesis etme arzusunun kanıtıysa, din âlimliği hâlâ büyük oranda Müslüman dünyadan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Avrupa'da yaşamayan, fakat "Avrupa'daki Müslüman dostlarının kaygı ve heyecanlarını paylaşan, sık sık onları ziyaret eden ve onların yaşam şartlarını değerlendirenler için istisna yapılabilir." (ECFR 2002: ix) Sayıları, 1997 yılında kabul edilen mevzuata göre yüzde 25'i aşmamalıdır. ECFR'de yerleşik olmayan âlimlerden bazıları bazı dönemlerde Batı'da yaşamışken (BAE'den Muhammad Mansur), bazıları da ECFR liderliğiyle yakın ilişkilerinden ötürü seçilmiş gibidir (Sudan'dan Issam al-Bashir, Kuveyt'ten Ajil al-Nashmi). Bu âlimlerin Müslüman dünyadaki dinî ehliyetleri ve karizmaları göz önüne alındığında, kolektif tartışmalara etkileri azınlık mevzuatlarının ötesine geçmektedir. Avrupa'da oturmak birçok yolla mümkün olduğu için, Arap dünyasından âlimlerin Batı'daki Müslümanların meselelerine yaklaşım tarzları büyük farklılıklar göstermektedir.

Mevzuat, dört Sünni fıkıh okulunun ve Avrupa ülkelerindeki Müslüman nüfusların konseyde orantılı olarak temsil edilmesi gerektiğini şart koşmaktadır.[9] Halihazırda, Britanya ve Fran-

9 Her bir üyenin temelden eğitim gördüğü hukuk okulu herkesçe bilinir ve tartışmalarda göz önüne alınır. Ancak, Hanefi, Hanbeli, Maliki ve Şafi âlimler arasındaki farklar okullar arası akıl yürütme veya "teflik" dolayısıyla bugün geçmişten daha az önemlidir (Krawietz 2002). Farklı mezheplerden borç alınan konsey liderliği Müslümanların hayatlarını kolaylaştırmak için anahtar araçtır (*teysir fi-l-fetva*): Teflik ayrılmaz bir biçimde "teysir"e bağlı hale gelmiştir (Qara-

TABLO 6.1. İkamet Edilen Ülke İtibariyle Üyeler

İkamet ülkesi	*Üyeler*
Birleşik Krallık	6
Fransa	5
Almanya	3
Avusturya, Bosna, Kanada, İrlanda, Hollanda, Norveç, İsveç, Birleşik Devletler	1'er
Suudi Arabistan	3
Katar, Sudan	2'şer
Mısır, Kuveyt, Lübnan, Moritanya, BAE	1'er

Kaynak: Kişisel gözlemler ve ECFR resmî web sitesi.

sa buna uygun olarak en büyük din âlimi kontenjanına sahiptir (bkz. Tablo 6.1). Tüm Fransa'da yerleşik âlimler Kuzey Afrika'dan gelip Fransa İslam Teşkilatları Birliği'nde (UOIF) çalışırlarken veya çalışmışlarken, Birleşik Krallık'taki din âlimleri daha fazla heterojenlik sergilemektedir. Aralarında, Londra'da sürgünde yaşayan Tunuslu önde gelen bir İslamcı (Rachid Ghannouchi), yakın zamana kadar FIOE'nin başkanlığını yapmış ve kimliği açığa çıkmış bir Müslüman Kardeşler üyesi (Ahmad al-Rawi), Leeds'de yaşayan Iraklı bir hadis uzmanı, Manchester ikametli Libyalı âlim Salim al-Shaykhi, Deobandi ve Ehl-i Hadis'ten iki Güney Asyalı âlim (Bradford'dan İsmail Kashhoulvi ve Londra'dan Suhaib Hasan) vardır. Avrupa Milli Görüş hareketi halen iki Türk din âlimi tarafından temsil edilmektedir. Boşnak Başmüftü Mustafa Cerić ve 2000'lerin başlarında ECFR'ye katılmış Alman bir mühtedi olan Muhammad Sadiq, hareketteki yerli Avrupalılardır (Türkiyelileri saymazsak). Avusturya, Hollanda, Norveç ve İsveç gibi ülkelerin birer üyeleri varken İtalya, İber Yarımadası ve Bosna-Hersek dışındaki Doğu Avrupa mevcut değildir.[10] Kuzey Amerika Fıkıh Kuru-

dawi 1995). Tersine, konseyde "kolaylaştırma" aleyhtarı olarak bilinen üyeler akranlarından çok mezheple ilgileniyor görünmektedir. Örneğin, Yousouf Ibram, ECFR içindeki "kolay" ve "sıkı" eğilimler arasındaki dengesizliği düzelten bir gelişme olarak, Suudi Arabistanlı Hanbeli âlimleri Avrupa fıkhına dahil etmekte başarısız olmuştur (Yousouf Ibram, *Le Conseil Européen de la Fatwa. Rôle et objectifs*. Fransa, Lyon'daki Editions Tawhid'de ses kasetleri mevcuttur).

10 ECFR'nin ilk toplantılarından bazılarına Belçikalı bir âlimle (Mujahid Hasan) İspanyalı bir başkası (Abd al-Rahman al-Tawil) katılmış, fakat o günden sonra

lu'ndan ECFR'de bulunan iki üye vardır (Jamal Badawi ve Salah Sultan). FIOE'nin Avrupa'da var olan tüm İslami eğilimleri barındırma çabasına rağmen (Rawi, özel yazışmalar, Leicester 2002), tümüyle erkek olan ECFR, sadece Sünni, ezici çoğunlukla Arap olmakla birlikte Yusuf al-Qaradawi ve Müslüman Kardeşler'in "vasatiye"sine yakındır.[11]

Yapısal meşruiyetten mahrum bulunan ECFR, Müslüman dünyayı, Avrupalı otoriteleri ve Batılı Müslüman cemaatleri hedefleyen üç parçalı bir tanınma politikası izlemiştir. ECFR'nin liderliği Müslüman dünyadaki İslami bilim merkezlerine yönelik rakipsiz karakterini sürekli vurgulamıştır. ECFR, iyi yapılandırılmış fıkıh konseylerine uzak durmaktan çok, azınlık fıkhıyla ilgili bir fikir ileri sürerek onları tamamlar gibi yapmaktadır. Böylece üyeleri düzenli olarak ECFR toplantılarına katılmaya davet edilen bu diğer konseylerin gerçekleştirdiği "fetvaların ve araştırmanın avantajlarından" faydalanmaktadır. Ancak, İslami kurallar "zaman ve mekâna göre" değişiklik gösterdiği ve "İslam ülkesiyle başka yerler arasında" olduğundan çok daha büyük bir fark mevcut olmadığı için, Müslüman azınlıkların özel fıkıh meseleleriyle ilgilenecek uzmanlaşmış bir kuruma ihtiyaç duyduğu varsayılır (ECFR 2002: X).

Avrupalı otoritelerle görüşmelerin kırılgan olduğu görülmüştür. "Avrupa ülkelerindeki resmî makamların konseyi

---

emekli olmuşlardı. Danimarka'da oturan bir âlim (Fuad Barazi) faiz getiren bir ipotekle ev satın alma konusunda çıkan bir anlaşmazlık üzerine istifa etmişti (Caeiro 2004). Balkanlar'dan da, Arnavutluk'taki İslam cemaati merhum başkanı Sabri Koçi ve o sıralarda Bulgaristan Başmüftüsü Mustafa Illish ECFR'ye üye olarak davet edilmişlerdi. Toplu toplantılara katılmadıkları için konsey üyelik listesinden çıkartılmışlardı.

11 Bu hesaplamalar ECFR'nin resmî web sitesinden alınmadır. Orada verilen Arapça ve İngiliz üyelik listeleri arasında, kısmen ECFR'nin üyeliğinin yaşlı âlimler emekli oldukça, taşındıkça ve yeni müftüler listeye katıldıkça değişiklikler olduğundan bazı farklılıklar vardır. Listelerin hiçbirinde bir tarih olmamasına rağmen, ben burada otuz dört üyelik Arapça listeyi kullandım, çünkü en son güncellenmiş olan o gibi gözüküyor. Otuz sekiz âlimlik İngilizce listede birkaç yıldır oturumlara katılmamış olan çok sayıda müftü vardır (Pakistan'dan Muhammad Taqi Uthmani, Suudi Arabistan'dan Abd Allah ibn Sulayman al-Mani ve Nasir ibn Abd Allah al-Mayman'ın yanı sıra Belçika ve İspanya'dan daha önce sözü edilen iki emekli âlim) ve bu listede, yeni katılanlardan (ve Suudi Arabistan'dan) Hamza Sharif yoktur.

onaylayıp resmen tanımaları ve İslami hükümlerle ilgili olarak konseye göndermede bulunmaları için gösterdiği çabalar" sırasında (ECFR 2002: 2), ECFR, İslam'ın, Avrupa çapında olmaktan çok, ulusal düzeyde aşamalı olarak kurumsallaşmasıyla karşılaşmaktadır. Elbette, 11 Eylül sonrası dünyada, "sadakat"e ve Avrupa hukuk sistemine saygıya yapılan vurgu hoş karşılanmıştır. Bununla birlikte, ECFR'nin ulus ötesiciliği ve Avrupa'da Müslümanların entegrasyonu üzerine yürütülen tartışmaların asimilasyonist yöne evrilmesi her türlü resmî tanımanın önünde büyük engeller olduğunu kanıtlamıştır.[12] Dahilî olarak, – Avrupa politikalarıyla değilse de, Avrupa devletleriyle bağlantıyı kopartmak anlamındaki– statüko geniş oranda kabul edilmiş görünmektedir.

ECFR, Avrupa'nın Müslüman cemaatlerine yönelik olarak fetvalarını teysir (kolaylaştırma) ifadesi olarak pazarlayarak ılımlı bir organ portresi çizmeye çalışmıştır. İslam âlimlerinin "asr-ül zaruret" (zorluklar çağı) olarak gördükleri çağdaş dünyada, teysir, "şeriat sınırları içinde" Yusuf al-Qaradawi'nin alametifarikasıdır. ECFR'nin *Birinci Fetva Derlemesi*'ne girişte, Qaradawi öngörüsünü şöyle aktarıyor: "Bu konseyin mesajı [Avrupa'da yaşayan] bu Müslümanlar için fetvasına zorluk ve sıkıntı değil, kolaylık getirmek. İnsanları dışlamak ve yabancılaştırmak değil, İslam muhitine dahil etmektir." (ECFR 2002: X) Bu, sadece "İslam'ın gerçek ruhu" değil, aynı zamanda günümüzün doğası gereği ortaya çıkan "bir gereklilik"tir de: Qaradawi, Müslüman dünyadan bahsederken, bugünkü Müslümanların "aşırı kolaylık ihtiyacı içinde olduklarını, kararlılıklarının zayıfladığını, halbuki fazilet yolundaki engellerin ve kötülük yapma arzularının arttığını" iddia ediyor (Qaradawi 2000: 141). Batı'daki Müslüman azınlıklar için, teysire duyulan ihtiyaç, –şayet varsa– daha büyüktür: Çoğu Müslüman baştan çıkmıştır ve "ümmet ve mesajlarına dönmeye" ihtiyaçları

12 ECFR'nin Arap-İsrail çatışmasına bakışı özellikle sekter bir bakış olmuştur. Qaradawi ve Mevlevi'nin, Hamas'a ve Hamas'ın İsrail'deki şahadet eylemlerine, "meşru terörizm" diye tanımlayarak destek verdikleri iyi bilinmektedir. Qaradawi'nin Batı'da algılanışını belirlerken Ortadoğu'daki çatışmanın oynadığı role yönelik bir inceleme için bkz. Caeiro ve al-Saify 2009.

vardır (ECFR 2002: VIII). Dolayısıyla fetvada kolaylık, Müslümanların İslami normatiflikle ilgilenmelerini ve ulemanın otoritesine sadık olmalarını sağlarken, kimliklerinin korunmasına da araç olabilir.[13]

Fetva "piyasası"

Batı Avrupa'ya çok çeşitli Müslüman nüfusların göç etmesi, İslami ortodoksluğa ait kavramları yeniden ziyarete imkân veren şartları yaratarak İslami teamül ve iman çeşitliliğinin büsbütün açığa çıkmasına yol açmıştır. Her yerde tartışmalı bir konu olan, (İslami) dinle (Arap, Pakistanlı, Türk) kültür arasındaki fark büyük önem kazanmıştır. Bu bağlamda, Avrupa'da, hangi şer'i normların evrensel İslam mesajına ait olduğuna ve yerel geleneklerin hangi ifadelerinin ıskartaya çıkartılacağına *makul bir biçimde* karar verme eyleminin dinî otoritenin önemli bir formunu oluşturduğu söylenebilir. İslami din âlimleri, kısmen fetva üretimi ve yayımı yoluyla yeniden doğrulamaya uğraştıkları tefsir tekelini ellerinde tutmaya çalışabilirler. Teysiri seçen ECFR, hem daha tutucu hem daha liberal yorumlara karşı durarak fetvalarını Müslüman nüfusun bir kesimine "pazarlıyor" Gözden ırak mekânlarda Tanrı'nın hukukunu aramak üzere bir araya gelen ve bulgularını kitlesel medya aracılığıyla yayan ECFR, görünürde dinî otoriteyi *kullanıyor*. İslami normatiflik alanı her zaman daha geniş bir bağlama oturduğundan dolayı, görüşme ve tartışmalarında ulemanın faaliyet gösterdiği sosyal ve siyasi şartlar da etkili olur. Taliplerin gerçek uygulama ve beklentileri de göz önüne alınır, çünkü nihayetinde – müftülerin çok iyi bildikleri gibi– fetvanın kaderi Müslümanlar arasında bulduğu yankıya, başka bir deyişle, tüketilmesine bağlı olacaktır.

13 Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin yaygın biçimde benimsediği bu *teysir* ideolojisi çeşitli Avrupa ülkelerinde farklı biçimlerde hayata sokulmaktadır. Britanya'da, taklit ve "aşırıcılık" karşıtı bir mücadele olarak resmedilmektedir; Fransa'da, devlet ve entelektüel seçkinlerce teşvik edilen ve ulusal toplumsal tartışmalarda başı çeken liberal düşünürlerin modernist yorumlarına karşı "otantiklik" için bir çığlıktır.

Fetva talebi

Avrupa'daki İslam âlimleri arasında, müftülerin, sayıca az oldukları ya da ihtiyaç daha büyük olduğu için burada İslam dünyasında olduğundan çok daha meşgul oldukları gibi bir algı vardır. Birtakım göstergeler, Avrupa'daki Müslümanların açgözlü birer fetva tüketicisi olduklarını göstermektedir.[14] Avrupa'da fetvalara olan talep, İslami bilginin iletimindeki kesintiler; geniş kapsamlı bir yaşam tarzı olarak İslamiyet'e yöneliş; gençler arasında İslami normatifliği Avrupa bağlamına uyarlama konusunda artan arzu; özellikle kadınlar açısından, hayatta kalma stratejileri geliştirme ve (ebeveynlerin gelenekleri ve ana akım toplumun hegemonik diskurları dahil) farklı normatif düzenler arasında ustaca yön bulma ihtiyacı dahil olmak üzere birtakım faktörlerle desteklenir. Fetvalar, pragmatik görünüşlerinden ötürü, Avrupalı Müslümanların yaşam tecrübelerine ve özlemlerine uydurulmuş bir İslam inşasında etkin ve oldukça masrafsız araçlar olabilir.

ECFR'ye yöneltilen tipik sorular, İslami normların, hem ibadet düzeyinde (Avrupa ülkelerinde namaz vakitleri nasıl belirlenir? Ramazan ayı ne zaman başlar?) hem de muamelat düzeyinde (Batı'da et ürünlerinin durumu nedir? Avrupa seçimlerine katılmak caiz midir? Müslüman olmayan yargıçların çıkarttıkları nikâh sözleşmeleri ve boşanma belgeleri nasıl olur?) Avrupa ortamına uyarlanmaları hakkındadır. Bazı sorular, doktrin veya biyomedikal konularla ilgili olanlar gibi evrensel sayılabilir, fakat o zaman bile çoğu Müslüman azınlıklar ve çoğulcu toplumlarda yaşam bağlamında özel bir önem kazanmaktadır. "Avrupalılar" veya "ateistler" tarafından yapılan eleştiriler birtakım fetva dilekçelerinden haber vermektedir. Alkol içen bir müşteriye yiyecek ikramı (ECFR 2002: 50)

14 Sistematik incelemelere ihtiyacımız olmasına rağmen, el-Cezire'nin el-Şeriye ve el-Hayat gibi uydu televizyon programlarında İslam âlimlerine yöneltilen soruların çoğunun Batı'dan geldiğini anlamak için yüzeysel bir bakış yeterlidir. Aynı şekilde, Mevlevi'nin kişisel sekreterinin yazara verdiği bilgilere göre, e-postayla Faysal Mevlevi'ye gönderilen fetva dilekçelerinin (<http://www.mawlawi.net>) yaklaşık üçte ikisi Avrupa ve Amerika'dan gelmektedir.

çokkültürlü bir ikilemdir. Belirlenen saatten önce veya sonra cuma namazı kılınmasına ilişkin doktrinsel bir soru (ECFR 2002: 18) Müslüman olmayan bir ortamdaki dinî uygulamalara dair iş şikâyetlerine ışık tutmaktadır; bir mezhebe bağlı olma yükümlülüğüne veya başka bir şeye dair bir anket (ECFR 2002: 31) Batı'nın heterojen Müslüman cemaatleri arasındaki geleneksel fıkıh okulları krizini göstermektedir; ölenin arkasından namaz kılmaya dair bir soru (ECFR 2002: 39) ailelerin parçalanması ve göç acıları üzerinedir; hutbenin diline ilişkin bir fetva Avrupa'daki Müslümanların kültürel etkileşimlerini betimlemektedir; muhtaç olanlara zekât dağıtılması usulleriyle ilgili bir anket (ECFR 2002: 42), Müslüman kurumlar olmadan Müslüman yaşama bir bakış atma imkânı verdiği gibi bir mevsimlik iş ve risk hikâyesi de anlatmaktadır. Ayrıca, kadınlara ilişkin "istifta"nın (fetva sorma) altında yatan şey, Avrupa'daki Müslüman kimliklerinin metaforları olarak kadınların durumudur.

ECFR'ye en çok sorulan sorular –Avrupa'daki Müslümanlar açısından en politize konu kadınların statüleri olduğundan– kadın meselelerine dairdir. Bu, Qaradawi'nin, kadınların –sözde kadınlar din konusunda daha hassas oldukları için (Qaradawi 1999: 36), ancak belki daha da önemlisi, kadınların meselelerinde klasik fıkıhla modern beklentiler arasındaki farklılıklar daha büyük gibi göründüğü için– erkeklere nazaran daha çok fetva talep ettikleri biçimindeki genel görüşüyle paralellik göstermektedir. ECFR'nin *Birinci Fetva Derlemesi*'nde yayımlanan kırk üç karardan en az yirmi biri kadınların İslam'daki konumlarıyla ilgilidir. *İkinci Fetva Derlemesi*'nde, bu oran otuz yedide on üçe inmiştir. Kadınlardan gelen soruların sayı ve nitelikleri ECFR'nin erkek üyelerini kadın hak ve görevlerini belirlemek gibi ikircikli bir role soyundurtmuştur. Sorular günlük meselelerden (Bir kadın kocasının izni olmadan saçını kestirebilir mi? Camideki İslami çevrelerde yer alabilir mi?) çok önemli güncel fıkıh konularına (Bir vasi olmadan evlenebilir mi? Boşanma hakkı var mıdır? Bir gayrimüslimle evliliğin statüsü nedir?) kadar çeşitlilik göstermektedir. Genelde soru-

nun formasyonu istenen cevaba açıkça işaret etmektedir: Tıpkı kocasının kazandığı parayla geçinmesinin caiz olup olmadığını sorgulayan kadın ve doğum yaptıktan sonra istirahate "hakkı" olup olmadığını merak eden anne gibi kocasının ebeveynlerini ziyaretten men etme "hakkı" olup olmadığını soran kadın, aile içi ihtilaflarda kendisine İslami açıdan destek olacak yetkin bir fetva arayışı içindedir.[15]

İslam'ı sonradan seçenler de talepte bulunanların önemli bir kesimini oluşturmaktadır. ECFR'nin ilk üç oturumunda, cevaplandırılan kırk yedi sorunun altısı (belki daha fazlası) özellikle onlardan gelmiştir. İlgi alanları hangi mezhebin izleneceği sorularından tutun, İslamiyet'e dışarıdan gelen eleştirileri cevaplamaya ve özellikle kadınlar için kültürel farklardan doğan aile çatışmalarını çözme yollarına kadar uzanmaktadır. Ayrıca, geçmiş günahlardan nedamet getirmek isteyen Müslümanlardan da müsteftiler arasındaki fiilî dinî teamülün çeşitliliğini açığa çıkartan birtakım sorular gelmektedir. ECFR'den burada, pişmanlığın miktar ve niteliğini belirleyen bir tür ibracı olarak hareket etmesi beklenmektedir: Bir kızla gayrimeşru bir ilişkiye geçmiş genç bir Müslüman'a namaz ve sabır önerirken, kürtaj suçluluğu yaşayan bir anneye, tövbe ve sadaka tavsiye eder.[16]

İmamların ECFR'ye birtakım fıkıh konularında uzman tavsiyesi istedikleri varsayımıyla, üye olsun olmasın Avrupa'da ikamet eden imamlarca sorular yönlendirilmiştir sık sık: "Bir çift uzun yıllar evlilik dışı ilişki yaşamış, fakat şimdi İslami nikâh kıymak istiyorlar. Bu nikâhı kıyabilir miyiz?", "Birisi anavatanda öldüğünde, onun gıyabında namaz kılabilir mi-

15 Bir seferinde, bir adam, karısının isteklerine karşı çıkmak için bir fetva istemiştir: "Bir kocanın (babanın) çocukların sorunlarını nasıl çözeceğini öğrenmek için eğitim kurslarına katılması şart mıdır?" (Birinci oturum, ECFR 2002: 79).

16 Bu bağlamda Ben Achour'un yazdıklarını kaydetmek ilginç olacaktır: "L'islam a son Eglise, qui 'sait', interprète, mais surtout, et c'est ce qui échappe à la plupart des observateurs, 'intercède' [l]e Faqih indique la voie, et le simple croyant se sent lié par la parole du Faqih." ["İslam'ın uleması 'bilir', ama daha önemlisi yorumlar ve dine itaat edenleri kurtarır, 'Onlara aracılık eder.'... Fakih yol gösterir ve sıradan mümin... Fakih'in sözünden çıkmaz."] (1992: 21-2)

yiz?" veya "Zekât toplayıp dağıtabilir miyiz?" Müslüman dünyanın fetva meclislerinin aksine ECFR, hükümet organları veya mahkemelerce yönlendirilen sorulara doğrudan cevap vermek zorunda kalmamıştır. Ancak bazı üyeler yerel veya ulusal otoritelerle ilişkilerden doğan (örneğin İslami öğretilere aykırı düşmeyen defin uygulamaları üzerine) sorular aktarırlarken, yargıçlar düzenli olarak bazı din âlimlerinden belli davranışlar karşısındaki İslami tutumu açıklamaları istemektedirler. Bundan dolayı istifta en çok Müslüman bireylerden gelmektedir. Soru soran örgütler genelde Müslüman'dır. Bu konudaki tek istisna, Kahire'deki Dünya Sağlık Örgütü Doğu Akdeniz Bölge Bürosu'nun ECFR'den bir fetva talep etmiş olmasıdır.[17]

Fetva üretimi

ECFR, Avrupa'daki Müslümanların karşılaşabilecekleri en önemli sorular olarak düşündükleri soruları cevaplandırmak üzere yılda bir veya iki kez toplanır.[18] ECFR'nin kurumsal çatısı oturumların sınırlı süresi içinde tüm soruların cevaplandırılmasına imkân vermediği için, genel sekreter tarafından bir seçim yapılır; doğrudan üyeler tarafından aktarılan soruların seçilme şansı, mektup, faks veya e-postayla gönderilenlere göre daha fazladır. Kalan sorular bir üyeye veya Fransa'da (UOIF'nin Dar-ül Fetvası) ve Britanya'da (Leeds Büyük Cami'de Abdullah Judai denetiminde) oluşturulan iki bölge komisyonuna gönderilebilir. Daha fazla "çözüm" üretilmesine ve buna paralel ola-

17 Domuzlardan elde edilen bir ürün olan tripsin içeren çocuk felci aşısıyla ilgili soru (Fetva 6/11, Stockholm 2003, <http://www.who.int>). Fetvanın Müslüman azınlıklarla ilgili olmaması, ECFR'nin belli bir düzeyde küresel otorite elde ettiğini göstermektedir.

18 İlk üç yılda (1997-1999 arasında) ECFR yılda bir kez toplanıyordu. O günden beri, genellikle aralık ve temmuzda olmak üzere yılda iki kez toplanmıştır. Yerel cemaatleri toplamak ve konseyin çalışmalarını duyurmak için üyeler 2001 yılında yıllık oturumlarından birini Dublin dışında yapmaya karar vermiştir; böylece oturumlar Valencia'da (2001), Paris'te (2002), Stockholm'de (2003) ve Londra'da (2004) yapılmıştır. O günden önce, konsey Saraybosna'da ve Köln'de de toplanmıştı.

rak da daha az fetva çıkartılmasına yol açacak şekilde daha fazla araştırmaya doğru kademeli bir kayış yaşanmıştır.[19] Bu da ECFR'ye tartışma şartlarını belirleme ve Avrupa'da İslamiyet üzerine yürüyen toplumsal tartışmalara daha faal olarak katılma imkânı vermiştir. Bazen tartışmanın başlangıç noktası, başlıca fıkıh konseylerinden (el-Ezher, İslam Konferansı Örgütü Uluslararası İslami Fıkıh Akademisi veya Müslüman Dünya Birliği'nin Mekke'deki Fıkıh Meclisi) birinin daha önce çıkartmış olduğu bir fetvadır, fakat ECFR, genelde daha büyük serbestiyetlere yönelik farklı kararlar vermekten kaçınmaz. Moritanyalı âlim Abd Allah Bin Bayyah'ın borsaya yatırım yapmanın esasları hakkındaki bir tartışma sırasında ileri sürdüğü gibi: "Eğer bunu yasaklamak isterseniz, Cidde'yi [Uluslararası İslami Fıkıh Akademisi'ni] kapatın, biz de eve gidelim."[20]

Her türlü araştırma belgesinin sunumunun ve bir ön tartışmanın ardından, gönüllü bir üye tarafından fetvanın ilk hali hazırlanır ve ardından üzerinde tartışılır. İç tüzüğe göre, salt çoğunluk karar verir. Uygulamada fiilî oylama nadiren gerekli olur, çünkü mümkün olan en büyük "icma" (fikir birliği) aranır. Bireysel taleplere uymak üzere metinlerde düzeltmeler yapılır. Elbette en yenilikçi veya en tartışmalı fikirler başlangıçta atlanır. İhtilaflı konularda, fetvanın başlığı dahil olmak üzere her sözcük tartışılır. Dolayısıyla, sonunda ECFR'nin fetvası olarak yayımlanacak metin bazen ilk tasarının ruhunu tamamen değiştirebilecek sayısız tasarı ve düzeltmenin sonucudur. Bu şekilde birçok kez yazılıp çizilmesi muğlaklık yaratır; bu da, ECFR'nin benzer sorulara cevap verirken benimsediği farklı ton ve yazım tarzlarını açıklamaktadır. Bu kadınların meselelerinde çok belirgindir. ECFR, bir fetvada, gayet tarafsız bir görüşle, eğer kocası herhangi bir değişikliği bildirmek zorundaysa, bir kadının da saçını kestirmek için kocasının iznini alması gerektiğini ileri sürmektedir,[21] fakat kocanın karısının din-

19 Son oturumlarda sadece son gün soru ve cevaplara ayrılmıştır.

20 Dokuzuncu oturum, Paris, Temmuz 2002.

21 Fakat ya bildirmiyorsa (metinde böyle). Fetva 21, 1. oturum. *Birinci Fetva Derlemesi*, s. 69.

dar kadınlar toplantılarına katılmasını engelleyip engelleyemeyeceğine verilen cevapta ton değişmektedir:

> Yeterli İslami bilgisi olmayan pek çok Müslüman'la yaşanan sorun, İslamiyet'e ruh hallerini, zihniyetlerini ve kişisel görüşlerini dayatmalarıdır. Bundan dolayı, kaba ve merhametsiz birinin, karısı ve çocukları da dahil, çevresindeki insanlara son derece saldırgan bir şekilde ve kaba davrandığını ve işi, bunun İslamiyet'e uygun olduğunu iddia etmeye kadar vardırabileceğini görürüz.[22]

ECFR'nin alıntıladığı kaynaklar standarttır: Kuran ayetleri, hadisler ve Hanefi, Maliki, Şafi, Hanbeli hukukçuların keyfî bir şekilde kullanılan kanaatleri. Ara sıra örf, "maslahat" (kamu yararı), "makasıd-ül şeriat" (şeriatın hedefleri), "zaruret" (gereklilik), "hacet" (ihtiyaç) gibi ilkelerin yanı sıra "mantık", "aklıselim", "beğeni", "insan hakları" ve hatta şiire göndermeler yapılır. Genelde cevaplar uzundur ve sistematik olarak kuralın altında yatan akıl yürütmeyi içerir – bu da, geleneksel anlamda, fetvanın müstefti'nin yanı sıra uzman dinleyici kitlesine de hitap ettiğinin bir işaretidir.

Sorunun formülasyonu konunun, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'ni başka görüşlerle karşı karşıya getiren, sık karşılaşılan bir konu olduğuna işaret edebilir ("birtakım iddialara göre" ve varyantları tekrarlanır). Dolayısıyla ECFR'nin üyeleri, soruları cevaplarken –ve fetvayı çıkartırken– şeriatın anlam ve bağıntısı üzerine yürütülen toplumsal bir tartışmada taraf seçtiklerinin farkındadırlar. Şeriatın söylemsel geleneğini karakterize eden *ihtilaf süreklilikleri*'nden yararlanırlar (Zaman 2002: 6). Fetvanın kullanılması ve yayılmasına ilişkin beklentileri kararlarını etkiler. Fetvanın yayımlanması ECFR içinde görüşülebilir ve zaman zaman üyeler fetvanın yayımlanmamasına karar vermiş veya ortak bir cevap vermekten kaçınmışlardır. Ancak genellikle ECFR'nin "içtihad"ını ve "akademik metodoloji"sini yayma zorunluluğu doğabilir. ECFR'nin fetvaları kitlesel olarak tüketimi hedeflemektedir: –2002 yılından beri– resmî web

22 Fetva 25, 1. oturum. *Birinci Fetva Derlemesi*, s. 76.

site <http://www.e-cfr.org> dahil olmak üzere, İslami *mediascape* onları basılı ve HTML dilinde dağıtmaktadır.[23] Üyeler fetvalar aracılığıyla bireysel "müstefti"ye yol göstermek kadar cemaati de eğitmeyi amaçlamaktadır. Bu "terbiye" bileşeni dahilî tartışmalarda açıkça dile getirilmektedir. Yani 20. yüzyılın başlarına ait reformcuların geleneğini sürdüren ECFR'nin fetvaları Müslümanların karşılaştıkları ikilemlere pragmatik cevaplar olmanın yanında müftünün din yayma himmetinin de ifadeleridir.

Tartışmalar sırasında, ayrıca Müslüman cemaatin birlik sorunları ve reform ihtiyacı; kadıyla müftünün rolleri arasındaki fark; bir fetvanın küreselleşme kapsamında medya etkisi; bilimsel ilerlemelere ilişkin çıkarımlar ve felsefi destek unsurları; Avrupa'daki kuralların Müslüman liderler ve Müslüman olmayan otoriteler arasında nasıl görüldüğü; Avrupa hukuk sistemi ve ulusal siyasi diskurların sınırları; şeriatın gitgide gelişen ve hâlâ mükemmel bir hukuk sistemi olarak tanıtılması ve uygun fıkıh metodolojisi teysir de özellikle değerlendirilip ele alınmaktadır.

"Asimilasyonsuz entegrasyon": "Fıkıh el-ekalliyet" baskısı

ECFR'nin fetvaları Müslüman "fıkıh el-ekalliyet"in (azınlık fıkhı) gelişmesine ortaklaşa katkıda bulunuyor. ECFR'nin kuruluşunu haklı çıkartmak için kullanılan bu yeni kavram, aynı anda hem Müslüman "ümmet"e hem Müslüman olmayan yerel topluma ait oluşu İslami bir çerçevede kuramsallaştırma girişimidir. ECFR'nin üyeleri bunu, tarihte unutulan eski içtihatların yeniden güncellenmesi (seçici içtihat) ve modern toplumlarda ortaya çıkan yeni sorunların çözümü (yeni içtihat) olmak üzere iki bileşene sahip olarak tanımlarlar. ECFR'nin ön-

23 ECFR'nin, uzun bir süre hacklenen orijinal web sitesi <http://www.ecfr.org> son zamanlarda <http://www.e-cfr.org> adresinde yenilenmiştir. Konseyin fetvalar, kararlar ve araştırma belgeleri Arapça ve (kısmen) İngilizce olarak mevcuttur.

de gelen otoritelerinin bunu, tıpkı iktisat fıkhı veya tıp fıkhı gibi fıkhın bir başka dalı olduğunu iddia ederek, şer'i gelenek içine yerleştirme çabalarına rağmen (Qaradawi 2001), tam da bu fikir ulema ve Müslüman halk aydınları arasında bir anlaşmazlığı ateşlemiştir (Masud 2003; Caeiro 2004). Tartışma kısmen modern dünyada gelenekten hangi kopuşlara izin verileceği hakkındadır, fakat aynı zamanda bu değişikliklerin doğasıyla ve boşlukları hangi ölçüde doldurması ve farkları egemen Batılı diskur ve uygulamalarla ne derecede en aza indirmesi gerektiğiyle de ilgilidir (Ramadan 2003; Khan 2004). ECFR'nin üyelerince anlaşılan ve uygulanan bu yeni fıkıh Avrupa'daki Müslümanların asimilasyonu söz konusu olmadan entegrasyonu hedefliyor gibidir.

Bu çifte ilgi genelde İslami kurumların yaratılmasına yönelik tavsiyelere dönüşür: Dolayısıyla konsey, (faiz getiren ipoteklerden kaçınmak için) İslami bankalara, (caiz et sağlamak için) helal mezbahalara, (Müslüman "hukuk-u şahsiye"yi hayata geçirmesi için) İslami mahkeme benzeri mahkemelere ve (ölüyü uygun biçimde gömmek için) İslami mezarlıklara olan ihtiyacı ifade etmiştir. Fakat bu talepler, bir azınlık grubu olarak ana akım toplumdaki şartlara adapte olarak, egemen sistemde rol oynama konusundaki müteakip icazetle kolaylaştırılır: Ana cadde emlak ipoteklerinin kullanımına izin verilir (Caeiro 2004) ve aynı şekilde, *Ehl-i Kitab* (Hıristiyan ve Yahudiler) tarafından kesilen belli et ürünlerinin tüketimi veya Müslüman olmayanların mezarlıklarına gömülmeye de izin verilir. Resmî nikâh ve boşanma İslami açıdan geçerli sayılır. Avrupa'daki Müslümanlar için arzu edilen entegrasyon özellikle yasaldır: Müslümanlar genellikle devlet hukukuna uymaya teşvik edilirler ve ECFR ortak kurumların kurulmasını istediği zaman bile, ulusal yasaların hesaba katılması gerektiği uyarısında bulunur. Her halükârda, Batı'da ikamet etmenin örtük bir sözleşme gereği yasal çerçevenin kabulü anlamına geldiği açıktır. Öte yandan Müslümanlara, Hıristiyan kutlamalarına katılmayarak (ECFR 2002: 97), çocukların "eşsiz ve bağımsız karakterlerini" koruyarak (ECFR 2002: 13), "Müslüman ve sadık olmayanlar-

dan ayırt etmek" için "hicap"a önem vererek farklı bir kültürel kimlik yaratmaları öğütlenir (ECFR 2002: 35).[24]

ECFR'nin ürettiklerinin tümünün kapsamlı bir analizi bu bölümün kapsamına girmemektedir. Aşağıda, Batı'da şeriat hakkında sürüp giden tartışmalara önemli katkılarda bulunan iki fetvayı ele alacağım. Fetvalar pek tipik olmasa da, önemleri ECFR içindeki kurumsal imkân ve kısıtlamalar açısından açık ettiklerinde yatmaktadır.

Batı'da siyasi katılıma dair fetva

Avrupa'daki Müslümanların entegrasyonuna ilişkin bir soru da, ister seçimlerde oy verme, ister aday olma yoluyla, Müslüman olmayan ülkelerde siyasi katılıma dairdir. Bir zamanların problemli vatandaşlık konuları şimdi *de facto* çözülmüş gibi görünürken,[25] siyasi katılım sorunu, Batı ülkelerindeki entelektüel tartışmaların önünde gitmektedir. Seçimler yaklaştıkça, İslami sanal gerçeklik yoluyla hızla dolaşıma giren fetvalar ve karşı fetvalarla tartışma alevlenir. Demokratik katılım İslam dünyasındaki Müslüman eylemcileri ve din âlimlerini hem teoride hem de pratikte böler. Avrupa'da, İslami spektrumda en az altı farklı konum tekrarlanmıştır (Hussain 2004). Sistem dışında kalma ve demokrasiyi İslam dışı sayarak ayıplama girişimleri olmuştur hep: Radikal el-Muhacirun örgütü "Parlamentonun kanun yapma organı olduğunu bilen bir kişiye oy veren herhangi bir Müslüman'ın mürtet olduğunu belirten" bir fetvayı yaymaktadır.[26] Selefi hareketler arasında, tek "vazi-i kanun" (yasa koyucu) Allah olduğu için demokrasinin küfür demek olduğuna dair belli bir fikir birliği vardır. Alternatif bir sistem ya-

24 Köpeklere sevgiyle yaklaşmak ve birinin İslam'a döndükten sonra esas adını koruması, kültürel entegrasyonun arzu edildiği iki karşıt örnektir. (ECFR 2002: 37, 90-1)

25 Konuyla ilgili çağdaş fetvalar birbirleriyle çelişmektedir, fakat Fransa ve Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanların yarısından fazlasının vatandaşlıklarını orada tutmaları hukuki kararları durumdan bağımsız kılmaktadır.

26 <http://www.almuhajiroun.com/fatwas/20-06-2001.php> (erişim tarihi: 19 Mart 2003).

ratma çabası farklı bir durum yaratmıştır: Kısa ömürlü Britanya Müslüman Meclisi mükemmel bir örnektir. Bazı Müslümanlar, siyasi partilere katılarak üçüncü bir yol seçerlerken, diğerleri – genelde başarısızlıkla sonuçlanmış– İslami partiler kurmuşlardır. Diğer seçenekler arasında lobicilikle Müslüman konsey ve federasyonlar kurulması yer almıştır.

Qaradawi'nin konumunu belirleyen şey "orta yolcu" görüşleri benimsemesidir. Mısırlı din âlimine göre Müslüman, tanım itibariyle "siyasi hayvan"dır: "İslam gereği bir Müslüman'ın gerçek karakteri kendisini bir siyaset adamı olmaya mecbur bırakır. Her Müslüman'dan iyiyi yapma ve kötüyü yasaklama yükümlülüğüne uyması istenir." Demokrasi ve İslam arasındaki bağdaşıklığı sorgulayan Qaradawi'ye göre, sistemin esaslarını oluştururken İslamiyet demokrasiye üstün gelmesine rağmen, "müşterek şura İslami yaşamın esaslarından biri" olduğu için "demokrasinin içeriği(nin) İslamiyet'in özüne uyumlu" olduğunu ileri sürmüştür.[27] Müslüman dünyada bu düşünce, İslami hareketleri "kötülük ve baskıyı azaltmak" için seçimlere katılmaya teşvik eden fetvalara dönüşür (Qaradawi 1998: 277). Batı'da Qaradawi, yerel Müslümanların mevcut siyasi partilere katılma ve güçlerini oyla ifade etme yükümlülüğü olduğunu savunur (Roald 2001; Shadid ve van Koningsveld 2003). Her iki durumda da, Qaradawi'nin akıl yürütmesinin temelinde "muvazene fıkhı" veya "evleviyet fıkhı" dediği şey yatar. Qaradawi'nin siyasi katılıma dair görüşü FIOE'ye üye örgütlerce kabul görmektedir.[28] Ancak ECFR'nin 1998 Ekimi'ndeki ikinci oturumu sırasında, konu dolambaçlıdır.

Soru iki bölümden oluşur:

> Bir Müslüman için bir Avrupa ülkesindeki meclis seçimlerine katılmak veya Müslümanların çıkarlarına hizmet edemeyen, Müslüman olmayan bir partiye oy vermek caiz midir?

---

27 Cezayir'den gelen bir soruya cevaben verilen tarihsiz fetva, Qaradawi 1998: 195-223'te yer almaktadır.

28 Mayıs 2002'de, Fransız başkanlık seçimlerini Jacques Chirac kazandıktan sonra, UOIF açıkça Müslümanların yasama seçimlerinde sosyalist partiye oy vermelerini istemiştir.

Cevap alışılmadık biçimde kısaydı:

> Bu konuya İslam örgüt ve kurumları karar verecektir. Eğer bunlar, bu katılımın Müslümanların çıkarlarına olabileceğini görürse, Müslümanların kârdan çok zarar görmemelerini sağlamak kaydıyla izin verebilir.

İki sorudan sadece birincisine cevap verilmiş görülmektedir. Cevap, "Müslümanların çıkarları"nı en önemli kriter olarak görmekte, fakat –başkanın kanaatinin aksine– açıkça siyasi katılımı teşvik etmekte başarısız olmaktadır. Bu fetva, ECFR'nin içindeki, FIOE'de temsil edilenlerden çok daha geniş olan farklı eğilimler arasındaki dengeye örnek teşkil etmektedir. Kararı yerel İslami kurumlara havale eden ECFR otoriteyi öteliyor ve hiç kuşkusuz eleştirilerden kaçınmaya çalışıyor. Fetva çokanlamlı olup, bu itibarla *nifak alanları*[29] yaratmaktadır: Müslümanların siyasi katılımına olumlu bakan bir üye, "Hatırlanması gereken şey [teorik anlamda] katılma iznidir," diye vurgulamıştır (Tahar Mahdi, kişisel yazışmalar, Paris 2003). Fakat farklı görüşte olan diğerleri, bunun "kazanımlara oranla daha fazla taviz" vermek demek olduğunu, bundan ötürü de kaçınılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Bu kuralı kavramak için formülasyonunun içeriğine bakmak gerekir. Fetva, ECFR'nin bir başka sorunun baskın olduğu bir toplantıdaki ikinci oturumunda çıkartılmıştır: Brüksel'de yaşayan Müslüman bir göçmen Batı'daki Müslüman mevcudiyeti üzerine İslami görüş almak istemişti. Tartışmalar sırasında, üyelerin azınlıkta kalan bir bölümünden "tüm Müslümanlara bu ülkeleri derhal terk etmeleri için çağrıda bulunan aşırı sert, büyük zorluk ve zahmete yol açan görüşler" gelmişti (ECFR 2002: 23). Konu, oturumun büyük bölümünü meşgul etmiş görünüyor; ECFR'nin –çoğunluk tarafından benimsenen– fetvasının sonunda bu çağrı reddediliyor ve Müslümanların, ortam yaşamlarına, dinlerine ve ailelerine tehdit oluşturmadığı sürece Müslüman olmayan ülkelerde yaşamalarına izin çıkıyor.[30]

29 Foucault'da görülen bu kavramı Bowen 1993'e borçluyum.

30 Bu fetvanın metni Müslümanların Batı'da oturmalarını meşru kılma yolunda

Kendisini Avrupa'ya referans olarak sunması için, ECFR, Qaradawi'nin ve FIOE'nin "ortayı bulucu" ideolojisine muhalif olanlar da dahil olmak üzere, farklı eğilimleri içinde barındırmak zorundadır. Üyeler, ECFR'nin meşruiyetinin onun kapsayıcılığından kaynaklandığını biliyorlar; bundan dolayı da fikir birliği ihtiyacı, özellikle ilk yıllarda oldukça büyük olmuştur. Bu durum, siyasi katılım konusunda da bir uzlaşma biçimini alan açık uçlu bir fetvaya yol açmıştır.[31]

Bir kadın İslamiyet'i benimsiyor ama kocası benimsemiyor

ECFR'nin ele alacağı en aykırı sorulardan biri de Dublin'deki genel merkezi üzerinden gelen İrlanda kökenli bir soruda ortaya çıkmıştır. Soru, İslam'ı kabul etmiş ve evliliğinin durumunu sorgulayan evli bir kadınla ilgiliydi. Bu konu bütün İslam tarihi boyunca tartışılmıştır ve çağdaş fetva literatürü sık sık karşımıza çıktığına ve toplumsal anlamda önem taşıdığına tanıklık etmektedir. ECFR açısından, üçüncü bir tarafın oldukça tarafsız şartlarda formüle ettiği soru, müsteftinin nasıl da "müftünün tefsir faaliyetini sadece harekete geçirmekle kalmayıp onu buna zorladığına" iyi bir örnektir (Masud, Messick ve Powers 1996: 22) ve bu nedenle ayrıntılı bir analizi de hak eder. Soru, bir gözlemle başlıyor: "Batı'da, kesin bir olgu olarak görülmüştür ki, kadınlar erkeklere oranla İslamiyet'i çok daha fazla benimsiyorlar." Konu, kadın bekâr olunca basit, diye devam edi-

---

açık bir istek gösterirken, zımnen paylaşılan varsayım, bu durumun gerçekten de sorunlu olduğudur. Frank Peter, İslami kimliğin korunması ve birtakım (belirsiz) İslami görevlerin yerine getirilmesi ihtiyacı üzerinde durarak yayınlanmamış bir elyazmasında (Peter; tarihsiz) işaret ettiği gibi, ECFR, Batı'daki Müslüman mevcudiyetini "hep onaylarına bağımlı" kılarak, aslında "bu sorunla ilgili kararı ebediyen askıya alıyor"

31 Temmuz 2006'da çıkartılan bir kararda, ECFR aynı yaklaşımı daha ileri götürmektedir. "Esas olarak Avrupa'da yaşayan Müslümanların siyasette yer almalarına izin verilebilir. Bununla beraber, bazen izin verilebilir veya tavsiye edilebilir veya yasaklanabilir... Müslüman ahlaka bağlı olmak ... Müslümanların siyasete katılımlarının en önemli kriterlerinden biridir" (*el-Mecella ül-İlmiye li-l Meclis ül-Urubbi li-l İfta ve el-Buhut* no. 10-1, bölüm 2: 331).

yor müstefti, fakat evli olduğunda, özellikle de çocukları varsa ve ilişkinin temeli "karşılıklı sevgi, samimiyet, anlayış" ise, sorun doğuyor. Müstefti kültürlü; geleneksel cevabın ne olduğunu biliyor: "Genellikle, çoğu din âlimi onu derhal boşanmaya zorlayan bir fetva çıkartır." Ardından, aynı tarafsız tonu sürdürmesine rağmen, "Kendini adamış olduğu yaşamdan feragat etmek zorunda kalmak, yeni din değiştirmiş bir kadın için yapması çok zor bir şey," diyerek müftüyü duygusal anlamda harekete geçirmeye çalışıyor. Konuyu ihtidaların sıklığına dair sosyolojik bir gözlemle pekiştirip yeni din değiştirmiş kadınların karşılaştıkları güçlüklere değinen müstefti müftünün İslami görev hiyerarşisini etkilemeye uğraşıyor: "Bu durumdaki bazı kadınlar gerçekten İslam'ı kucaklamak istiyorlar, ancak kocalarından ayrılmak zorunda kalışları ve ardından ailenin parçalanması, din değiştirmeleri yolunda engel teşkil ediyor." İstenen şey, Müslüman kadınlarla Müslüman olmayan erkekler arasındaki evliliklere yönelik geleneksel yasağı kaldıran bir cevap beklemekten çok, sorunun kural dışı doğasına sempatiyle yaklaşılması ve buna yaraşır bir cevap verilmesidir. Soruyu soran şöyle bitiriyor: "Kuran, sünnet ve "makasıd-ül şeriat" ışığında şer'i bir bakış açısından bu karmaşık sorun için uygun bir çözüm var mıdır?" Genelde fıkhın metinsel sınırlarından çıkmaya imkân veren "makasıd-ül şeriat"ın nihai talebi müsteftinin eğitim düzeyini bir kez daha gösteriyor.

Genel sekreter soruyu, hükümleriyle ECFR içindeki tartışmayı alevlendiren Qaradawi'ye göndermiştir.[32] Qaradawi, uzun yıllardır kadının ya hemen ya da bekleme süresinden sonra kocasından ayrılması gerektiği kanaatinde olduğunu belirterek başlıyor işe. Fakat konuya ilişkin, onu aşkın tarihsel kanaate göz attıktan sonra, kadının evli kalmaya ve Müslüman olmayan kocasıyla cinsel ilişkiye girmeye (ki, Qaradawi'ye göre evliliğin asıl anlamı bu) hakkı olduğu hükmüne varıyor; fakat iki şartı var: İlişkinin kadının imanına "olumsuz bir etkisi olmayacak" ve "kocasının da İslamiyet'i kabul edeceğine dair umudu

32 Qaradawi'nin kanaatinin ayrıntılı bir analizi ve konuyla ilgili çağdaş fetvaların karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. al-Saify 2004.

olacak" Ancak Qaradawi, iman üzerindeki "olumsuz etki"yi görünüşte tanımlamayarak ve kocanın ihtidası için bir zaman belirtmeyerek, kadına evliliğini süresiz koruma imkânı vermiş oluyor. Fetvası ikincil kaynakları, esas olarak sahabe ve halife olan Umar ibn Khattab ve Ali ibn Abi Talib'in ve halef olmakla birlikte kadınlara aynı seçeneği tanıdığı bilinen al-Zuhri'nin görüşlerini temel alıyor. Bu deyişlere dayanan Qaradawi kararını haklı çıkartmak için "gereklilik" ve "güçlüğün ortadan kaldırılması" kavramlarına sığınıyor.

Bütün bunlara cevaben Mevlevi, Mısırlı din âliminin dile getirdiği görüşlerin kesinlikle "fukaha"ya uygun olmadığını ileri sürerek Qaradawi'nin argümanlarının aksini kanıtlamaya çalışmıştır. Lübnanlı âlim, Müslüman olmayan ülkelerin İnsan Hakları Beyannamesi gibi uluslararası sözleşmelere dayandığını, bundan dolayı da kadınların dinî gerekçelerle zulümden korkmalarına gerek olmadığını kabul ediyor, fakat Qaradawi'ye karşı, bu durumlarda cinsel ilişkilerin şeriatın ihlali demek olduğunu ve kadın için en uygun olan şeyin boşanıp Müslüman bir erkekle evlenmesi olduğunu ileri sürüyordu (al-Saify 2004). ECFR'deki tartışmalar, 1999 yılında Dublin'de başlayarak üç oturuma yayılmıştır. Araştırma belgeleri okunmuş, kanıtlar gözden geçirilmiş; İslamiyet'in "inşa ettiği ve imha etmediği" biçimindeki hadis esaslı fikir tartışılmıştır. Nihayet 2001 yılında Valencia'da, fikir birliğine varamayan ECFR, iki karşıt görüşü ifade eden nihai bir beyanname çıkartmıştır:

> Dört ana fıkıh okuluna göre, kadının kocasıyla evli kalması veya daha açıkçası, bekleme süresi bittikten sonra da, kocasına evlilikten doğan haklarını kullanma iznini vermesi yasaktır. Ancak bazı din âlimleri, dinini yaşamasına engel teşkil etmiyorsa ve kocasının İslam'ı benimseyeceğini umuyorsa, onunla kalıp kalmamaya, ona evlilikten doğan haklarını kullandırtmaya karar vermesinde sorun görmemektedir. Bunun nedeni, kocalarından ayrılacaklarını ve böylelikle ailelerini terk edeceklerini öğrenirlerse kadınların İslamiyet'e girmeyi reddedecekleridir (ECFR, Nihai Beyan, 8. Olağan Oturum, 2001).

Taraf tutmamasına rağmen, mesaj açık: ECFR kadını tercih edeceği cevabı seçmekte üstü kapalı bir biçimde serbest bırakıyor ve dolayısıyla ona Müslüman olmayan kocasıyla evli kalma imkânı veriyor. Avrupa şartlarında, bu soruya olumlu bir cevap verilmesi muhtemelen ilk kez görülüyordu. Muhtemelen, – ECFR'nin tüzüğüyle bir meşruiyet kaynağı olarak tanınan– Avrupa örfünün din âlimlerinin şeriat anlayışlarına kesin bir etkisinin olması da ECFR'de ilk kez gerçekleşiyordu. Mevlevi, Batı'daki kadınların kendilerine özgü konumlarını tanırken, Ahmed Rawi, "(bu) fetvanın sadece Batı'da mümkün olduğunu, çünkü burada kadının saygı gördüğünü ve bunun çok önemli bir fark olduğunu" ileri sürüyordu (kişisel yazışmalar, Leicester 2002). Bu karar, her şeye rağmen Avrupa'da artış gösteren, bir Müslüman kadınla Müslüman olmayan bir erkeğin arasındaki evliliğin yasaklanmasını sorgulamıyor. Fakat iç tartışmalarda bir başka ayrım ortaya çıkıyordu: Muhammad Mansur adı bir başka üyeye göre, üyeler "İslamiyet'te evliliğin dinî değil sivil bir sözleşme olduğunun, çünkü Peygamber'in sahabesiyle İslam'a ihtida etmesinin ardından nikâh tazelemediğinin" idrakındaydılar (kişisel yazışmalar, Londra 2001).

Sonuç

Fetvaların, fukahanın geniş toplumda ortaya çıkan yeni gelişmeleri İslamlaştırmasına, düzenlemesine ve yasal külliyata dahil etmesine imkân vererek şeriatın gelişmesine dönük üretken bir araç olduğu bugün kabul görmektedir (Hallaq 2001; Johansen 1999; Skovgaard-Petersen 1997). Yakın tarihlere kadar, istifta sürecinin temelini belirleyen müstefti ve müftü arasındaki güç ilişkisi okumuş ve cahil arasındaki büyük farklılıkları yansıtıyordu (Masud, Messick ve Powers 1996: 21). Okur-yazarlığın yayılması ve kutsal bilgilere erişimin kolaylaşmasıyla birlikte, bu ilişki değişmeye başlamıştır. Kitlesel eğitim ve yeni medya, dinî otoritenin yerinden olmasına ve parçalanmasına katkıda bulunurken, modernite ulemanın diskurlarının itibarını sarsmıştır (Zaman 2002: 1). Ulema, otoritesini idame et-

tirmenin yollarını aramak ve izleyicilerini artırmak üzere şeriatı yeni çağa uygun biçimde tasarımlamaya girişmiştir. Ayrıca ulemanın, İslami geleneğe, temel metinlerin yegâne tefsircileri oldukları iddialarına sahip çıkmalarına imkân verecek şekilde müdahale etmesine izin veren bir üslupla fetvalar çıkartmaya da devam etmiştir.

Bu makale, ulemanın Avrupa'ya Müslüman göçünün zorluklarına "ifta"nın kurumsallaşması yoluyla nasıl tepki vermiş olduğuna eğilmiştir. Fetva talebinin altında yatan süreçlerin yanı sıra üretilme mekanizmalarını incelemiştir. Ancak çağdaş bir fetvanın başarısı büyük oranda medya etkisine bağlıdır – ve bundan dolayı da İslami "tepki"yi yayan medya profesyonelleri en az onları yaratan din âlimleri kadar önemlidir. Fetva derlemelerinin yayıncıları, Müslüman dergilerin editörleri ve web site yöneticileri, İslam âlimlerinin görüşlerini Avrupa'daki Müslümanlara –sıklıkla harfi harfine ve metaforik olarak– aktararak, materyallere ilişkin önemli editoryal seçimler yapmaktalar. İslami normların bugün nasıl kurgulanıp yayıldıklarını daha iyi anlayabilmek için bu medya profesyonellerinin motivasyon ve özlemlerinin incelenmesi gerekmektedir. Geleneksel âlimlerin ve eklektik Müslüman aydınların yarattığı dinî otoriteye karşı çıkan iddialara eşsiz bir örnek olarak, Tariq Ramadan'ın ECFR'nin fetvalarının Fransızca tercümesine önsöz yazmasını ve eleştirel olarak yorumlamasını gösterebiliriz (Conseil européen des fatwas et de la recherche 2002). En iyi Fransızca konuşan Müslümanların ECFR'yle temasa geçmeleri, UOIF'nin kendi yayıncılık şirketinin yaptırdığı kaba tercümeden çok bu çok satan baskı sayesinde olmuştur.

Ulema kötü bir duruma düşmüş görünmektedir. Kitlesel anlamda tüketilmek üzere fetva üretmek kamusal alana girmenin ve İslamiyet'e yönelik toplumsal tartışmalara katılmanın bir yoludur. Yayımlama, "bir hayli kişisel olan bir yorum biçimini kalabalık bir kitleye dönük daha genel mesajlar haline dönüştürmek böylece yorum külfetinin bir kısmını dinleyiciye/okuyucuya yüklemektir." (Eickelman ve Anderson 2003: 3) İslami otoritenin akışkanlığı dikkate alındığında bu, piyasa

ayrımlaşması için geçerli şartları yaratarak, ihtilaflı dinî görüşlerin çoğalmasına da katkıda bulunur. Teoride onay görmeyen, İslam otoriteleri arasında farklı iletişim araçlarıyla yürütülen fetva savaşları Müslüman bireyi bir seçim yapmaya ve en uygun cevabı seçmeye zorlar. Bu, bir aleniyet paradoksu gibi görünür: Halka yönelik fetvalar yoluyla dinî otoritesini artırmaya çalışan ulema, işlerini pazarlamaya ve Müslümanların dinî bireyselleşmelerine katkıda bulunmaya son verir.

KAYNAKÇA

Abou El Fadl, Khaled (1994) "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society*, 1 (2): 141-87.

Abou El Fadl, Khaled (2002) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: One World.

Ben Achour, Yadh (1992) "Islam et laïcité - propos sur la recomposition d'un système de normativité", *Pouvoirs*, 62: 15-30.

Bowen, John R. (1993) *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton: Princeton U.P.

Caeiro, Alexandre (2004) "The Social Construction of sharia: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West", *Die Welt des Islams*, 44 (3): 351-375.

Caeiro, Alexandre ve al-Saify, Mahmoud (2009) "Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi: The Global Mufti's European Politics", Bettina Graf ve Jakob Skovgaard-Petersen (der.) *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Londra: Hurst, s. 109-148.

al-Darsh, Sayyid, "Muslims in the West - a Fiqh Seminar in France", özet: Dr. Sayyid Al-Darsh, yayımlanmamış ders notu.

Conseil européen des fatwas et de la recherche (2002) *Recueil de fatwas: Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe - Série no 1*, önsöz ve yorumlar: Tariq Ramadan, Lyon: Editions Tawhid.

Eickelman, Dale ve Anderson, Jon (der.) (2003) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

ECFR [European Council for Fatwa and Research] (2002) *First and Second Collection of Fatwas*, çev. Anas Osama Altikriti ve Shaikh Nasif Al-Ubaydi, Cairo: Islamic INC/Al-Falah Foundation.

Graf, Bettina ve Skovgaard-Petersen, Jakob (2009) *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Londra: Hurst.

Hallaq, Wael (2001) *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Hervieu-Léger, Danielle (2003) *Catholicisme français: la fin d'un monde*, Paris: Bayard.

Hussain, Dilwar (2004) "Muslim Political Participation and the 'Europeanisation' of Fiqh", *Die Welt des Islams*, 44 (3): 376-401.

Johansen, Baber (1999) *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden: Brill.

Khan, Asif (2004) *The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam*, Londra: Khilafah Publications.

Krawietz, Birgit (2002) "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq", *Die Welt des Islams*, 42(1), 3-40.

Lewis, Bernard ve Schnapper, Dominique (der.) (1994) *Muslims in Europe*, Londra: Pinter.

Masud, M. Khalid (2003) "Islamic Law and Muslim Minorities", *ISIM Newsletter*, 11: 17.

Masud, M. Khalid, Messick, Brinkley ve Powers, David (der.) (1996) *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Oubrou, Tareq (1998) "Introduction théorique à la chari'a de minorité", *Islam de France*, 2: 27-39.

Peter, Frank "Crisis of Laïcité and Reformist Discourses in France: The Case of Muslim Debates on Citizenship', yayımlanmamış çalışma.

Qaradawi, Yusuf (1995) *Al fatwa bayna al-indibat wa-l-tasayyub*, Beirut, Damascus, ve Amman: Al-Maktaba al-Islamiyya (2. baskı).

Qaradawi, Yusuf (1998) *State in Islam (Fiqh al-Dawlah fi al-Islam)*, Cairo: El-Falah.

Qaradawi, Yusuf (1999) *Contemporary Fatawa (Fatawa mu'asira)*, cilt 1, New Jersey: Islamic Book Service.

Qaradawi, Yusuf (2000) *The Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*, Londra: Awakening Publications.

Qaradawi, Yusuf (2001) *Fi fiqh al-aqalliyyat al-islamiyyah: hayat al-muslimin wast al-mujtam'at*, Cairo: Dar al-Shuruq.

Ramadan, Tariq (2003) *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Paris: Sindbad/ Actes Sud.

Roald, Anne-Sofie (2001) "The Wise Men: Democratization and Gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air", *Encounters*, 7(1): 29-55.

al-Saify, Mahmoud (2004) "Fiqh for Muslim Minorities: A New Era of Islamic Jurisprudence", Leiden University, yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

Shadid, W.A.R. ve van Koningsveld, P.S. (2003) "Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation", W. A. R. Shadid ve P. S. van Konigsveld (der.) *Intercidtural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, s. 149-168.

Skovgaard-Petersen, Jakob (1997) *Defining Islam for the Egyptian State - Muftis and Fatwas of Dar al Ifta*, Leiden: Brill.

Waardenburg, Jacques (2000) "Normative Islam in Europe", Felice Dassetto (der.) *Paroles d'islam*, Paris: Maisonneuve et Larose, s. 49-68.

Zaman, M.Q. (2002) *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press.

7

Siber Fetvalar, Hutbeler ve Medya Kampanyaları

Yeni izleyici kitleleri arayışındaki Amr Khaled ve Omar Bakri

ERMETE MARIANI

Giriş

Yeni iletişim araçlarının (enformasyon ve iletişim teknolojisi veya ICT) yayılması ve azalan seyahat masrafları bireylerin ve bilgilerin hareketliliğini artırmakla birlikte insanların sahip oldukları ilişkileri, özellikle Avrupa'da, onları çevreleyen mekânlar aracılığıyla değiştiriyor. ICT'nin uygulanmasının İslami bilginin üretim ve yayımı üzerindeki sonuçlarını değerlendirmek için, halen Londra'da yaşayan Mısırlı genç vaiz Amr Khaled ve Lübnan'a taşındığı 2005 Ağustosu'na kadar Britanya'nın başkentinde bulunan Selefi hareket el-Muhacirun'un Suriyeli lideri Omar Bakri Muhammad olmak üzere, mesleki yaşamlarının önemli bir kısmını Avrupa'da geçirmiş iki Arap çağdaş İslam yorumcusunun kariyer ve iletişim stratejilerini kıyaslamayı tercih ettim.

Bu iki din adamı tek bir düşünce okulunu temsil etmiyor; ancak ortaklaşa sahip oldukları şey Arap kökenli olmaları, iletişim araçları konusunda ileri düzeyde bilgileri ve her ikisinin de internette faal olmaları. Ayrıca iki adam da, oldukça farklı nedenlerle Londra'da yaşamayı seçmiş. Büyük Britanya'daki Müslüman cemaatin güçlü bir Arap bileşeni vardır, fakat üyelerinin

çoğu Hindistan yarımadasından olup sadece iş bulma umuduyla değil, aynı zamanda siyasi iltica arayışıyla Birleşik Krallık'a yönelmişlerdir (Kepel 1994; Lewis 1994). Özellikle Londra, İslami bilgi üretimi için önemli bir merkez olduğu kadar, farklı köken ve geçmişlerden gelen Müslümanlar için bir toplantı noktasıdır da (Thomas 2005).

Bu bölüm, 11 Eylül 2001'deki İkiz Kuleler saldırılarıyla 7 Temmuz 2005'teki Londra bombalamaları arasında Londra'da gerçekleştirdiğim web site analizlerini ve alan araştırmasını temel almaktadır. Bu özel süreç sırasında, İslami diskur çevrimiçi ağı istihbarat servisleri tarafından ciddi olarak incelenmişti, fakat Omar Bakri gibi radikal vaizler faaliyet göstermekte hâlâ özgürdüler. Aslında, "Londristan"ın büyük oranda boşaltılması ve Omar Bakri'ye Britanya topraklarını terk etmesinin şiddetle tavsiye edilmesi Londra bombalamasının ardından yaşandı.

İletişim süreci her zaman yazarlar arasındaki sürekli müzakerenin, mesajın üretilip alındığı ortamın politik ve ekonomik şartlarının ve ICT'nin gelişim düzeyinin sonucudur. Dolayısıyla bu makalede, Avrupa'nın teknolojik ve sosyolojik bağlamının, Khaled ve Bakri'nin internette yeni dinleyici kitlesine ulaşmak için orijinal iletişim stratejilerini hayata geçirmelerine ne kadar imkân verdiğini ele alıyorum. Sonuç olarak, incelenen bu iki olayda, web sitelerin tasarımcıları, yöneticileri ve sponsorlarının (başka bir deyişle, tüm yazı işleri aygıtının) iletişim stratejilerinin tanımlanması ve içeriklerinin formüle edilmesine nasıl katıldıkları görülmektedir. Bu bağlamda, dikkatimizi "siber danışman" ve muhtemelen "Müslüman kampanyacı" diyebileceğimiz insanlar gibi yeni dinî figürlerin doğuşunun yanı sıra fetvanın tanımına da vereceğiz.

Burada ortaya çıkan bir başka şey de, Amr Khaled açısından, Avrupa'nın nasıl bir inceleme objesi olduğu ve Khaled'in dinî ürünleri için yeni bir pazarı nasıl temsil ettiği iken, Omar Bakri'nin, çeşitli faaliyetler aracılığıyla, yerel kökleri Londra'da olan, fakat güçlü ulus ötesi bağlantılara da sahip bir İslam cemaati yaratmaya uğraştığıdır. Dahası, Amr Khaled'le ilgili olarak, bizatihi dinî bilgi pazarının Khaled'i, dinleyicilerini, Müs-

lüman olmayanları bile içine alacak şekilde devamlı artırmaya ve mümkün olan en geniş kitleye ulaşmak ve uydu televizyonundan biraz bağımsız olmak için mevcut bütün medyayı kullanmaya teşvik ettiği ileri sürülebilir.

Web site analizi

İnternet, neredeyse otuz yaşına girdiği için artık teknisyenler ve kullanıcılar tarafından bir yenilik olarak görülmemekle birlikte sosyal bilimciler için hâlâ oldukça yeni bir olgudur. İçeriği üretmek ve yaymak için internet kullanımının sosyal sonuçlarını analiz edecek yaygın bir metodoloji hâlâ var olmadığından dolayı, ben de, Roland Barthes (1985), Roger Chartier (1990) ve Michael Benedikt'ten (1991) feyzalarak kendiminkini geliştirdim. Chartier'nin çalışması kültürel üretim, iletişim araçları ve sosyal olgular arasındaki bağlantının analizi açısından hayati önemdeyken, Roland Barthes'tan hipertekstleri yorumlamak için kavramsal araçları ödünç aldım. Nihayet, Benedikt'in öncü çalışması, siber uzay mimarisini kavramsallaştırmanın yanında teknik altyapılarla sanal gerçeklik arasındaki ilişkilerin araştırılmasında önem kazanmakta.

Teknik bir bakış açısıyla internet, e-posta ve anlık iletilerin değiş-tokuşunu, veri bankalarına (World Wide Web - Dünya Çapında Ağ) erişim için grafik arayüzeylerin kullanımını, metin ve ses iletilerinin alenen ve özel olarak değiş-tokuşunu (sohbet odası, forum ve VoIP[1]), ses ve video dosyalarının paylaşımını ve nihayet para transferini mümkün kılarak daha küçük iletişim ağlarını birbirleriyle temasa sokar. Bu, siber uzayın altyapısı, başka bir deyişle, bunu kullananların biçim ve şekil verdikleri yapay dünyadır.[2]

---

1 VoIP (Voice over Internet Protocol – İnternet Protokolü üzerinden Ses), internet üzerinden sesli iletişimler için bir aktarım teknolojisidir.

2 Siber alan likittir, akıcıdır. Likit siber alan, likit mimari, likit kentler. Likit mimari, kinetik mimariden, robotik mimariden, sabit parçaların ve değişken bağlantıların mimarisinden çok daha fazlasıdır. Likit mimari, nefes alan, nabzı atan, bir biçimle sıçrayıp, bir başka biçimle konan mimaridir. Likit mimari, biçimi bakan kişinin ilgisine bağlı olan bir mimaridir; beni hoş karşılamak için

Amr Khaled ve Omar Bakri Muhammad'ın bu dünyada işgal ettikleri uzay/mekânı tanımlamaya çalıştım; başka bir deyişle, işgal ettikleri siber uzayı ve o uzayı nasıl tanımladıklarını (ister dinî, ister laik, ister ticari, ister eğlencelik olsun) aktarmaya çalıştım. Bu amaçla, işlettikleri sitelerde ve iştirak ettikleri başka sitelerde çevrimiçi olan tüm bilgileri bir araya getirdim: sahipler,[3] İnternet Servis Sağlayıcısı (ISP),[4] trafik oranı,[5] "in" ve "out" linkler[6] ve görünürlük.[7] Son olarak, söz konusu sitelerin tasarım ve içeriklerinin geliştirilmesini yeniden yapılandırmaya çalıştım.[8]

Bu bilgilerin bir araya getirilmesi evresini tamamladıktan sonra yazarlarla yönlendirmesiz görüşmeler yaptım ve iletişim araçları konusundaki bilgilerini değerlendirmek, iletilerini internette yayımlama kararlarının ardında yatan güdüleri anlamak ve (varsa) benimsedikleri iletişim stratejilerinin ne olduğunu incelemek amacıyla konferans ve ders oturumlarına ka-

---

açılan ve beni savunmak için kapanan bir mimaridir; yandaki odanın daima istediğim yerde olmasını sağlayan, kapısız ve holsüz bir mimaridir. Likit mimari, likit kentler oluşturur, ki bunlar, farklı geçmişleri olan ziyaretçilerin farklı sınırlar gördükleri, mahallelerin müşterek fikirlerle çeşitlendiği bir değeri ve bu değerin yönünü değiştiren, fikirler olgunlaşıp çözündükçe evrimleşen kentlerdir (Novak 1991: 250).

3 Sahiplerin ad ve adreslerini, tescili yapan kişinin adını, yöneticiyi, ISP adresini, URL'nin alım veya yenilenme tarihini veren "Easy Who Is" (<www.easywhois.com>) ve "All Who Is" (<www.allwhois.com>) adlı siteler.

4 ISP'nin adını belirledikten sonra, kim olduklarını ve nerede çalıştıklarını görmek için siteyi ziyaret ettim.

5 Milyonlarca Alexa Toolbar kullanıcısından üç ay boyunca toplanan tarihsel trafik verilerini temel alan trafik oranını veren, sayfa görüşleri ve kullanıcıların kombine ölçüsü olan Alexa (<http://www.alexa.com>) sitesini kullandım.

6 Alexa'nın ve Google arama motorunun sağladığı bilgiler.

7 Görünür bir siteyi bulmak kolaydır, başka bir deyişle, bir aramanın ilk sayfalarında görünür veya diğer sitelerde duyurulur. Pek çok site kasten gizlenirken, diğerleri onları tanıtmak için yeterli kaynaklara sahip değildir. Ben bu parametreyi tanımlamak için Google'ı kullandım, çünkü Google, arama sonuçlarının sınıflandırılmasında, sayfaların bağıntısını anahtar kelimelerle ve söz konusu sayfaların sahip olduğu bağlantıların sayısıyla karşılaştırır. Google teknolojisi giriş sayfası: <http://www.google.com/corporate/tech.html> (erişim tarihi: 4 Mart 2009).

8 Bunun için kendi kişisel arşivimin yanı sıra ücretsiz web siteleri arşivi olan "Wayback Machine" <http://archive.org>'a güvendim.

tıldım. Son olarak, yüzleşmek zorunda kaldıkları siyasi, kültürel ve dinî kısıtlamaları ve nasıl çalıştıklarını anlamaya uğraştım. 2003 ve 2004 bahar/yaz ayları boyunca Londra'da birkaç kez Amr Khaled'le görüştüm ve ayrıca çeşitli vesilelerle Omar Bakri Muhammad'la da konuştum. Üç ay boyunca, Bakri'nin Londra Şeriat Okulu'ndaki derslerini izledim ve Büyük Britanya Şeriye Mahkemesi'ndeki konferans ve görüşmelerinde hazır bulundum.

En sonunda, bu iki yazarın mesajını, özellikle internet yayınlarını analiz ettim. Amr Khaled için, –kendi sitesinde, video ve sesli formda Arapça olarak da yer alan– "Sünnet-ül Hayat" (Yaşam Yapıcıları) adlı televizyon programının birtakım bölümlerinin İngilizce ve İtalyanca tercümelerini ve Gn4me[9] sitesinde çevrimiçi yer alan Mısır belgesi *Kul el-nas*'da yayımlanan haftalık bir sütunun transkripsiyonu olan *as'al el-şebab*'a (gençlerin soruları) cevapları analiz ettim. Omar Bakri Muhammad'la ilgili olarak, onun internet sitelerini ve oradaki pdf formatlı yayınları, ayrıca birtakım basılı eserleri inceledim. Bu metinleri okurken, kültürel referansları alıntılayıp dil üslubunu analiz ettim, çünkü amacım yaptıkları tefsirlerin teolojik değerini ölçüp biçmek değil, hitap ettikleri kamuyu ve kullanılan yöntemleri anlamaktı.

Amr Khaled: Küresel iletişimde bir seyyah

Amr Khaled 1967 yılında Mısır'ın İskenderiye kentinde üst orta sınıf bir ailede dünyaya gelmiş. Dedesi İbrahim Abd al-Hadi Paşa, Kral Faruk zamanında başbakanmış. Amr Khaled, 1988 yılına kadar, yine Mısır'ın başkentindeki İslami Çalışmalar Enstitüsü'ne devam edip iki yıl sonra diploma almadan önce, Kahire Üniversitesi'nde işletme ve muhasebe okumuş. Ardından Lampeter'deki Galler Üniversitesi'nde doktora programına kaydolmuş. 1990'ların ortasına kadar, kendi müşavirlik şirketini de kurarak muhasebeci olarak çalışmış; daha sonra vaizlik faali-

9 Mısır'da ISP'li ve sadece Arapça olan internet portalı, <http://www.gn4me.com>.

yetleri gerçek görevi –ve yeni işi– haline gelmiş. Khaled "din hakkında konuşmaya", futbol oynamaya gittiği Kahire'deki spor merkezi Dokki Shooting Club'da geçirdiği cumartesi öğleden sonraları gayriresmî bir şekilde başlamış. Çevresindekiler tarafından ilgiyle karşılanınca faaliyetlerini el-Husari cemiyetine[10] ait iki camide (asla imam veya hatip olmamasına rağmen) din üzerine özel dersler vererek sürdürmüş.

Mısırlı orta sınıflara ait evlerde, camilerde, spor kulüplerinde birkaç yıl vaaz verdikten sonra, ünlü televizyon gazetecisi ve Gn-4me medya şirketinin başkanı Emad Edin Adib (Atia 2001) kendisine yeni Mısır uydu kanalı Dream TV'de bir televizyon programı sunmasını teklif etmiş.[11] Böylece, ilk kez televizyonda görünmesiyle birlikte, eski futbolcu ünlü bir "telekurancı"[12] olmuş ve uydu kanalı Iqra TV'deki[13] bir başka haftalık program sayesinde izleyici kitlesi kısa zamanda Mısır'ın sınırları dışına taşmış.

Halen, (Galler) Lampeter Üniversitesi'nde doktorasını yapmak amacıyla birkaç yıldan beri Büyük Britanya'da (Londra'daki Notting Hill'in zengin mahallelerinde) yaşamaktadır. Söylediği gibi, geleceği açısından "önümüzdeki yıllar stratejik olacak", çünkü bu dönemi "Batılı toplumu anlamaya" adamaya niyetli.[14] Amr Khaled de, hutbelerini çok fazla sayıda Müslüman'a ulaştırmak için İngilizce öğrenmeyi umuyor, çünkü çoğunluk İngilizceyi Arapçadan daha iyi anlamakta. "Hayata geçirmesi hayli zor bir şey olsa da Arap ve Müslüman dünyayla iyi ilişkiler" sürdürme hedefi sayesinde, şimdilik medya faa-

10 Özel salonlarda üst sınıfa mensup Mısırlı kadınların organize ettiği dinî kurslar sırasında tanışmış Yasmin al-Khayyam. Al-Khayyam, "tövbeli sanatçılar grubu"nun bir üyesi ve (ünlü bir Kuran hatimcisi) babasının anısına adanmış olan ve biri Agouza'da, diğeri Medine 6 Ekim'de olmak üzere Kahire'deki iki camiyi yöneten el-Husari derneğinin lideridir.

11 Dream TV, özel bir finansör olan Mısırlı işadamı Ahmad Bahgat'ın sahibi olduğu ilk Mısır uydu televizyon istasyonudur (Hamdy 2002).

12 Bu Fransızca ifadeyi Patrick Haenni'den borç aldım (Haenni 2003).

13 Iqra TV, 1982 yılında en büyük İslami finans gruplarından biri olan al-Baraka Yatırım ve Kalkınma Şirketi'ni kuran işadamı Salah Abd Allah Kamil'in kurduğu Arap Radyo ve Televizyon (ART) grubunun dinî kanalıdır. ART web sitesi: <http://www.art-tv.net>.

14 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

liyetleri (televizyon, konferanslar, genel ve özel dersler, internet) pürüzsüz ve sorunsuz sürüyor.[15] Söylediğine göre, özel dinî sorular karşısında, örneğin fetva gibi, hukuki görüşler vermekten ve politika hakkında konuşmaktan bilerek kaçınması da bu nedenle.

Bununla birlikte –"yürekten" gelen[16] ve toplumsal yükümlülüğü artırmayı amaçlayan– modern görüşlerin, kendisini bazen güç durumda bıraktığı olmuştur. Gerçekten de, kendisini konuşma yapmaya davet eden camilerin mütevelli heyetleri onu görmeye ve dinlemeye gelen kalabalıkları idare etmekte büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Başarısı kuşku ve kıskançlıklara yol açmakta gecikmemiştir, öyle ki bazı insanların iddia ettiği gibi Büyük Britanya'da kalışı tam anlamıyla bir tercih meselesi değildir (Kovach 2002). Daha çok, (Arap dünyasına entelektüel açıdan etkilemekten kendisini alıkoymasa da) gönüllü bir sürgün gibi görünmektedir; ulusal topraklarında, ister ılımlı, ister aşırı olsunlar, İslamcı tartışmayı kontrol altında tutmaya çalışan Mısırlı otoritelerin dayattığı bir sürgündür bu (Shahine 2002; Kepel 1984).

Amr Khaled gibi birinin mevcudiyeti, farklı siyasi ve dinî eğilimlere sahip pek çok vaizin göründüğü Mısırlı İslamcı medya sahnesinin bir işlevi olarak da yorumlanmalıdır. Eldeki bütün araçlardan yararlanan şeyhler Sharawi (Gonzales-Quijano 2000), Kishk (Kepel 1984), Ghazali ve al-Qaradawi (Anderson 2008; Mariani 2003; Gräf ve Skovgaard-Petersen 2009) gibi figürler genelde büyük başarı elde etmişlerdir. Adı geçen son kişi, hele hele uydu kanallarında ve internette görünme oranıyla ve İslam finansına ilişkin görüşleriyle çağdaş İslam'ın en büyük yıldızı sayılmaktadır (Galloux 1997; Moore 1997). Amr Khaled de bu yeni yeni oluşan iletişim geleneğini kendi çapında, ancak bazı önemli üslup değişiklikleri getirerek sürdürmektedir: (Kırklarında olsa bile) genç görüntüsünün ve modern medyada çıkanlar da dahil olmak üzere geleneksel ulemanın takındığı klasik görüntüden uzak durmasının (televizyon için temiz tı-

15 *A.g.e.*

16 Kelam min el-kalb, Iqra TV'de yaptığı bir program serisinin adıdır.

raş, rahat giysi, şık bir mavi takım ve kravat) yanı sıra coşkulu ve eğlendirici konuşmaları sayesinde bu kadar büyük bir kitleyi bu kadar çabuk fetheden ilk kişidir.

Vaazları, dinî diskurun spordan ve iyi zaman geçirmekten hoşlanan gençler için bile mümkün olduğunu; sadece haram ve helal üzerine ahkâm kesmekle kalmayıp kutsal buyruklara göre yaşamanın ve başkalarını birinin mutluluğunu paylaşmaya davet etmenin de mümkün olduğunu sonunda keşfeden her iki cinsiyetten (kadın izleyici kitlesi özellikle cazibesine kapılmış gibidir) genç Mısırlıları büyük bir hızla kendine çekmiştir (Haenni 2002; Haenni ve Holtrop 2002; Bayat 2003). Iqra TV'deki Sünnet-ül Hayat[17] programlarının tercümelerinden "telekurancı"mızın kitlesine, gerçek ahlak ve sosyal değerleri hatırlatırken, aynı zamanda dinin zevkli ve eğlenceli bir yorumunu da sunarak gayriresmî bir biçimde ve sorumlu bir eda takınmadan hitap ettiği görülmektedir. Gerçekten de, dinleyicilerini kendilerini İslam'ın gerçek anlamını yeniden keşfetmeye adamaya ve kişisel, fikirsel ve maddi kaynaklarını yaşamlarına iyilik getirebilecek bir dizi küçük harekete yatırmaya davet etmektedir. Patrick Haenni ve Tjitske Holtrop'un yorumuna göre Amr Khaled: "Dessine sans doute le chemin de l'une des formes possibles d'innovation religieuse dans l'Égypte de demain. Non par la voie royale d'un nouveau discours théologique, mais par les chemins de traverse de l'interaction entre mutations culturelles et pratiques religieuses." ["Hiç kuşkusuz yarının Mısırı'ndaki muhtemel dinî yeniliklerden birinin yolunu açmaktadır, ama yeni bir teolojik diskurla değil, kültürel değişimler ve dinî uygulamalar arasındaki etkileşim yoluyla."] (Haenni ve Holtrop 2002)

Amr Khaled'in özgünlüğü çalışma yöntemlerinde de yatmaktadır. Bana ifade ettiği gibi, her altı ayda bir, kitapların yanı sıra CD'ler, teyp kasetleri ve video bantlarında mevcut tüm kaynakçaları araştırarak üzerinde çalışacağı bir konu seçiyor.[18] Araştırması sırasında, söylemini inşa ettiği temel üzerinden notlar

17 <http://www.amrkhaled.net/acategories/categories24.html> (erişim 4 Mart 2009).

18 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2003.

alıyor; tamamlandığında da bu notları kalın bir taslak defterine kaydediyor. Onunla tanıştığımda, tüm dersleri içlerinde kayıtlı olduğundan dolayı her yere yanında taşıdığı yaklaşık on tane defteri vardı. Ayda bir kez Lübnan'ı ziyaret edip Lübnan televizyon istasyonu LBC'nin stüdyolarında televizyon programının dört bölümünü kaydediyor. Daha sonra programlar haftada bir kez Iqra TV'de yayımlanıyor.

Pek çok İslam vaizinin çağdaş medyada kullandığı formatı koruyan Khaled'in yayınları dinleyicilerle kurulan hayali bir diyalog biçimini almaktadır. Khaled, belli bölümlerin sonunda anketler sunuyor, "ev ödevi" veriyor ve internet sitesi üzerinden halktan gelen geri bildirim ve tepkileri topluyor. Mümkün olduğunca açık olmak için, İslamiyet'in klasik döneminden, modern tarihten, hâlâ yaşayan ve illa Arap veya Müslüman olmayan ünlülerin yaşamlarından alınmış pek çok örneği kullanıyor. Bu örnekler argümanının esasını oluşturan bir fonksiyon olarak seçiliyor ve zaman zaman tarihsel gerçeklik retorik veya ideolojik şartlara uyduruluyor.[19] Vaazları ve dersleri, televizyon programları, teyp kasetleri, DVD'ler, CD'ler, video bantları, ses ve video dosyaları olarak internette yayımlanıyor. Bu malzemenin büyük bir kısmı, ücretsiz olarak indirilebilecek şekilde internetin yanı sıra tüm dünyadaki İslami mağazalarda satılmakta.[20] Kendisine ekonomik açıdan gelir geti-

19 Mısırlı vaiz genelde her türlü onayı vermektedir:

> Şimdi Japonya olayına bir bakalım: Japonya'daki tahribat bile daha kötüydü. Amerikan ordusu Japonya'ya atom bombası attı ve yüz binlerce insan birkaç saniyede öldü. Yine de, Japon halkı, tıpkı Almanlar gibi, yanlış bir inanç bile olsa, yüreklerinin ta içinde yatan bir fikirle hareket etti. Japonlar ateist Budizme inanıyorlardı, ateist "tanrı" Buda'nın emirlerine riayet ediyorlardı, bu emirler: "Buda"yı memnun etmek için çalışmalısın çalışmalısın ... çalışmalısın" Böylece savaştan sonra milyonlarca Japon fabrikalarda, çiftliklerde, laboratuvarlarda iş gücüne katılmak için savaş alanını terk ettiler. Sıkı çalıştılar, yenilikler yaptılar, icatlar yaptılar, uluslarının en dipten en yukarıya yükselme umutlarını hayata geçirdiler ve "Japon malı" ifadesini bütün dünyaya yaydılar. <http://www.amrkhaled.net/modules.php?name=News&file=article&sid=217> (erişim tarihi: 18 Mayıs 2004). Bu arada 1945'e kadar Japonya'nın resmî dini Budizm değil, Şintoizmdi.

20 Asfory Gift'te <http://www.store.giftegypt.com/amrkhtaco.html> (erişim tarihi: 3 Mart 2009), mp3 formatındaki otuz beş saatlik konferansları içeren bir CD 14,99 dolara (müşteri başına beş CD) ve on bantlık bir koleksiyon 11 dola-

ren yegâne meşguliyeti televizyon işiyken,[21] diğer faaliyetleri onu herkesten fazla göz önüne sermekte, popülaritesini artırmakta ve kendisini halkıyla yüz yüze getirmektedir. Gerçekten de, Arap dünyasında telif hakkını koruyan yasaların uygulanmaması dikkate alındığında Amr Khaled, bu tipteki diğer medya figürleri gibi, ürünlerinin doğrudan satışından büyük bir kâr yapmayı umut etmemektedir. Bu da belki, ICT'nin, televizyon çalışmalarına göre tali sırada olmasına rağmen iletişim stratejisinde neden böylesine önemli bir yer tuttuğunu açıklayabilir.

Amr Khaled ve kurumsal Arap siber uzay dünyası

Amr Khaled, kurumsal Arap siber uzayı dünyasına, Müslümanlara bilgi ve hizmet veren çok ziyaretçili ve geleneksel web sitelerinde yer aldığı yetmiyormuş gibi kendi web sitesi de olan Şeyh Yusuf al-Qaradawi (Mariani 2003; Gräf 2007) kadar entegre olmamıştır. Amr Khaled'in, kendi web sitelerinden ve hayranlarının işlettiği bir web sitesinden ayrı olarak, 2001'den beri çevrimiçi olan ve Emad Edin Adib'in yönettiği enformasyon web portalında özel bir alanı olmuştur sadece.

Adib, Arapça *el-Alem el-Yavm* adlı günlük bir gazete, Nujum FM ve Nil Radyo One adlı iki radyo istasyonu ve *Kul el-Nas* ve *Adem el-Yavm* adlı iki haftalık dergi işleten ünlü bir Mısırlı gazeteci ve yayıncıdır. Bir gazeteci olarak, –en büyük Arap ücretli uydu kanallarından biri olan– Orbit'in yayımladığı Ala-l-Hawa programının sunucusu olmakla birlikte yeni ve başarılı Dream TV'de sunucu olması sayesinde tüm Arap dünyasında tanınmaktadır. Kurucusu ve yöneticisinin gözünde Gn4me sadece bir internet şirketi değil, "ana faaliyeti" –Adib'in söylediğine göre– "sadece nete site yerleştirmekle yetinmeyen içerik sendikasyonu" olan tam bir medya şirketidir (Atia 2001). Gn4me ayrıca Mısır'da faaliyet gösteren bir internet

ra veya üç video bandı 9'ar dolara satın alınabilir. Arapça haftalık bir dergi olan *al-Ahram al-Arabi* belli bir süreyle Khaled'in kasetlerini okuyucularına hediye olarak vermiştir (Bayat 2003).

21 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

erişim sağlayıcısıdır ve Emad Edin Adib, halen aktif olmayan paylaşımlı bir web sitesi geliştirmek için (2001 yılı sonunda, tam olarak Dream TV'nin yayına başladığı tarihle aynı tarihte Arap enformasyon portalını faaliyete geçiren) Amerikan medya grubu MSNBC ile bir ortaklık oluşturmuştur.

Portal, grubun genel ve uzman enformasyon (maliye, ekonomik ve "müjdeli haberler") üretimi, dinî sorular, radyo ve eğlence[22] olmak üzere tüm uzmanlık alanlarını sunmaktadır. 2001 Temmuzu'nda çevrimiçi olan ilk versiyonunda, fetvaları sesli formatta veren ilk site olduğunu duyuran sanal bir reklam şeridini de hesaba katacak olursak, fetvalar önemli bir konuma sahipti.[23] Şirket Kasım 2000'de, 2001 Temmuzu'ndan beri çevrimiçi olmuş tüm fetvaları hafızaya alabilen URL'yi <http://www.gn4fatawa.com> zaten elde etmişti. Gerçekte bu adres, ilgili sayfalar <http://www.gn4me.com/fatawa/index.jsp.htm> ana adresinde bulunduğundan dolayı asla kullanılmıyordu ve 2003'ün başından beri, Gn4me sitesi tamamen ortadan kaybolmuştu. O tarihlerde, doğrudan e-posta yoluyla fetva sormak ve müftülerle diyaloğa girmek mümkündü. İlke olarak, Şeyh Sayyid al-Sabah ve Amr Khaled web sitesinin içeriğini şahsen kontrol ediyor ve "İslamlığını" garanti ediyorlardı.[24] Al-Sabah her çarşamba iki saat boyunca web kullanıcılarıyla tartışırken, Khaled herhangi bir fetvaya imza atmamış olsa da tüm ses dosyalarından sorumluydu.

Gn4me portalı ve onunla bütünleşmiş tüm siteler, birkaç küçük değişikliğin yanı sıra stil ve editörlük açısından en az iki büyük revizyona uğramıştır. Portal, Eylül 2002'de, resmî olarak özerk ve kendi özel tasarımına sahip diğer sitelere olan bağlantılarla çevrelenmiş merkezî bir imajla son derece basit bir tasarıma sahipti. 2003 yılının başlarından bu yana, portalla bağ-

22 Şirketin tam adı, hükümet denetiminden uzak ve illa ki "kötü haber" olmayan yeni bir tip enformasyon üretme niyetini açıklamaktadır.

23 Sitenin faaliyete geçme tarihi <http://www.archive.org>'dan öğrenilmiştir.

24 Şeyh Sayyid Al-Sabah klasik bir dinî eğitim aldı. Başlangıçta "hafız-ül Kuran" idi, daha sonra Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Birkaç yıl Vakıf Bakanlığı'nda çalıştıktan sonra, 1996 yılında el-Manyial'daki Salah el-Din Camisi'nin imamı oldu.

lantılı tüm siteler, hâlâ farklı bir adrese sahip parti radyosu hariç, bir ikon simge ve kısa bir tanım taşıyan ana sayfada sunulan alt sayfalardan oluşmuştur.[25] Gn4me, Mayıs 2006'da, bir YouTube kanalı da yaratmıştır.[26] Gn4fatawa sitesi, –fetva talepleri daima, açık erişimli web sayfalarında bulunmayan Şeyh Sayyid al-Sabah[27] tarafından cevaplandırılsa da– Amr Khaled'in *is'al el-müfti* (müftüye sor) sayfası haline gelmiştir.[28] Mart 2003'te, portalın ana sayfasının yapısı beyaz bir fon üzerine gri ve mavi olmak üzere daha sade bir renk seçimiyle basitleştirilmiştir. Khaled (sitede İngilizce) "din" başlığı altındaki "hizmetler" bölümünde duruyordu hâlâ. Temmuz 2003'ten beri, belli bir başlığı olmayan kendine özel bir bölümü vardı. Bununla beraber, Gn4me grubu tarafından yayımlanan *Kul el-nas* adlı haftalık derginin çevrimiçi versiyonunda, "fetvalar" sayfasında da yer alıyordu hâlâ.

Sitenin teknik özelliklerine ve Gn4me şirketinin Mısır'daki reklam yatırımlarına bakacak olursak, hedef kitlenin Mısırlılar olduğunu çıkartabiliriz.[29] Ancak, web sitesi içeriği tedarikinde uzmanlaşmış şirketin yapısı, bize portalın esas işlevinin grubun Arap enformasyon pazarındaki tüm kapasite ve etkinliklerine ışık tutmak olduğunu varsaymamıza imkân vermektedir.

Gn4me sitesinde halihazırda dine ayrılan sınırlı yer, kendisini bir enformasyon sitesi olarak sunmaya ve pazarın o kesiminde bir alan bulmaya uğraşan yayıncı grubun iletişim stratejisini yansıtıyor gibidir. Amr Khaled'i projeye getirme tercihi de, genelde genç Mısırlı ve Araplar arasındaki popülerliğinden ve Gn4me'nin başkanı ve Amr Khaled'in medya başarısının des-

25 Party Radio <http://www.gn4partyradio.com>.

26 YouTube'da Gn4me: <http://www.youtube.com/user/gn4me>.

27 Fetvayı kimin çıkarttığını bulmak için oturuma girdim ve müftünün adını sordum, çünkü web sayfalarında belirtilmiyordu.

28 Fetvaları edinmek için kaydolmak gereklidir, fakat hizmet ücretsizdir.

29 Dizaynın basitliği, Java ve Flash teknolojisinin kullanılmaması sayesinde, site Arap dünyasında çok daha yaygın olan eski tarayıcılarla rekabet edebilir durumdadır. Öte yandan, eğer Arapça bir işletme sistemi olmazsa, siteyle etkileşim sınırlıdır, çünkü sohbet odalarına erişmek, arama yapmak veya Arapça e-posta göndermek mümkün değildir.

tekleyicilerinden biri olan Emad Edin Adib'le dostluğundan yararlanmak için olabilir.[30]

2003 yılının başlangıcından bu yana Amr Khaled'in portalda yer alışı önemli oranda azalmıştır,[31] dersleri ve hutbeleri için artık bir arşiv yoktur, fakat *Kul el-nas* tarafından yayımlanmış bulunan görüşmeler yer almaktadır. Mart 2004'e kadar, sitenin ziyaretçileriyle e-posta yoluyla (Khaled'in zamanının çok azını verdiği bir faaliyet olarak) bir tür görsel diyalog sürdürmüştür.[32] Bu evrim muhtemelen, 2003'ün başından beri, reklama yönelik büyük yatırımlara rağmen, sitenin yeterince büyük bir izleyici kitlesi edinememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yine de, portal ziyaretçi sayısı açısından istatistiksel olarak iyi bir konum elde etmiştir. Amr Khaled, kendisini daha çok kendi sitesine adamış olsa da, Gn4me'yle beraberliğini belki de bu nedenle sürdürmektedir.

Amr Khaled'in ana sayfası ve ağı

Amr Khaled'in derslerini, genç din adamları hakkında kişisel bilgiler de sağlayan sitelerde çevrimiçine ilk olarak yerleştiren Amr Khaled'in tutkulu hayranları olmuştu. 1999 yılından beri, sayfalar sadece İngilizce olmasına rağmen, bu dersleri For Islam (İslam İçin) (<http://www.forislam.com>) sitesinde İngilizce ve Arapça "Şeyh Amr" ses dosyaları olarak bulmak mümkündür.[33] Aslında, o tarihlerde, Latince olmayan alfabelerde web sayfaları gerçekleştirmek teknik olarak çok zordu (Atia 2003-4). 2002 yılında, Abd Allah Abd al-Rahman,[34] bu arada en önemli tarayıcılar ve web sitesi yaratma yazılımı tamamen

30 Amr Khaled, projeyi ünlü gazeteciyle kişisel dostluğu nedeniyle kabul ettiğini teyit etmiştir (Kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2003).

31 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

32 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2003.

33 For Islam, Amr Khaled'in eskiden vaaz verdiği, Medine 6 Ekim'deki camiyle aynı adı taşıyan Kahire'deki camiden adını almış olup Mısırlı bir dinî dernek olan "el-Husari" tarafından işletilmektedir.

34 Bu, adının Easy Who Is <http://www.easywhois.com> sitesi tarafından nasıl kullanıldığını göstermektedir. Onun hakkında başka hiçbir bilgi yoktur.

Araplaştırıldığından dolayı tümüyle Arapça olarak bir "Amr Khaled ana sayfası" (<http://www.amrkhaled.net> ve <http://www.amrkhaled.com>) sitesi açmıştır. Yeni site, bir biçimde For Islam sitesinin yerini almaya soyunmuştur ve Kahire'nin Mohandessin semtinde tescillidir. Yeni sitenin ağ yöneticisi Abd Al-Rahman'dır. Birinci site, adı (For Islam) gereği İslamiyet'le sınırlı olmayıp yaşamın tüm konularını kapsayan ve genç vaizin iletmek istediği mesaja ulaşmayı sınırlamak gibi bir kusura sahip olduğu için Amr Khaled değişikliği iyi karşılamıştır. Dahası, "çok militandı ve Filistin meselesine yoğunlaşmıştı."[35]

Yeni kişisel web sitesi en başından beri, genç bir Müslüman'ın yaşam ve iman konularında akranlarıyla doğrudan konuşabileceği tarafsız bir alan gibi gözüküyordu. Kazandığı büyük başarıdan ve e-posta adreslerinin çokluğundan ötürü, <www.forislam.com> tamamen ortadan kaybolmamıştır, ancak eski sitenin içeriğinin bir kısmı devredilmiştir ve "name@forislam.com" hesaplarının korunmuş olduğu <www.amrkhaled.net>'e otomatik olarak bağlanmaktadır.[36] Ticari sitelerde hep olduğu gibi sonu ".com"la bitmeyip dernek ve özel vatandaşlarca tescil edilmiş daha kümesel sitelerin karakteristiği olan ".net"le biten bir URL kullanma tercihi de Khaled'in yaratmak istediği ne dinî ne de ticari sanal alanın tarafsızlığının altını çizmenin bir başka yoludur.

Amr Khaled ana sayfası ilk açıldığından beri, stil hep aynı kalsa da, hiçbir dinî sembol içermeyecek şekilde çeşitli değişikliklere uğramıştır. Arap dünyasında çok daha yaygın olan ve sayfaların indirilmesini ağırlaştıran eski tarayıcılarla bağdaşabilirliği azaltabilmek amacıyla görüntüler ve (Flash gibi) karmaşık teknoloji çok ender olarak kullanılmıştır. Bu önlemlere rağmen, siteye ev sahipliği yapan sunucu Alexa tarafından "çok yavaş" diye nitelendirilmektedir;[37] dolayısıyla, halen (2009) Arap dünyasının büyük bölümünde olduğu gibi, özellikle in-

35 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

36 *A.g.e.*

37 Gerçekte bu sorun Mısır'daki ICT'nin kalitesine bağlıdır ve Amr Khaled'in kullandığı sunucuya özgü değildir.

ternete bir analog telefon hattıyla bağlanan kullanıcılar açısından ses dosyalarının indirilmesi uzun bir zaman almaktadır.

Bu sitenin görünürlüğü geçen yılda epey artmıştır. Eylül 2003'te "Amru Khaled" veya "Amr Khaled" sözcükleriyle gerçekleştirilen bir Google araştırmasında elde edilen ilk sonuç, Amr Khaled kitap ve diğer multimedya materyallerini satın almanın mümkün olduğu ticari bir siteyken, Khaled'in resmî sitesine olan bağlantı üçüncü sayfadan önce görülmüyordu. Şubat 2009'da yapılan aynı araştırma resmî siteyi birinci sıraya yükseltmişti. Alexa'ya göre, <http://www.amrkhaled.net>'in sıralaması çok dalgalıydı: Site, Eylül 2003'te en çok ziyaret edilen siteler arasında 7.220. sıradaydı; Ağustos 2004'te 591, Mart 2009'da 5.228. sıradaydı. Makalenin yazılış tarihinde, ziyaretçilerin yüzde 63,6'sı tartışma forumlarını kullanırken, yüzde 32,2'si web sayfalar arasında dolaşmakta ve yüzde 3,2'si de ücretsiz sağlanan e-posta hesaplarını kullanmaktaydı.[38] Yani Amr Khaled, "Web sitemin dinleyici kitlesinden memnunum," demekte haklı gibidir.[39] Kendi tahminlerine göre sitesini ziyaret edenlerin yüzde 60'ı 15 ila 30 yaş arasındaki Mısırlılardır; kalanı Suriye, Ürdün, Birleşik Devletler ve Suudi Arabistan'da yaşamaktadır.[40] Alexa'ya göre Şubat 2009'da <www.amrkhaled.net>'e bağlantılı 1.428 site vardı. Bunlar dinî siteleri, araştırma motorlarını, forumları, sohbet odalarını ve Arap dinî kural risalelerini içermektedir, fakat Khaled'in sitesinin sayfalarıyla bağlantıları olan pek çok gazete makalesi ve bilimsel makale de mevcuttur. Siber uzaydaki web kullanıcılarının hareketlerini de izleyebilen Alexa'ya göre, Khaled sitesini ziyaret edenler Kuveytli şeyh Tareq Al Sawaidan'ın (<www.suwaidan.com>), Muhammad Jebril'in (<www.jebril.com>), Yusuf al-Qaradawi'nin (<www.qaradawi.net>) gibi başka dinî sitelerin yanı sıra Islam Today (<www.islamtoday.net>) ve Islamway (<www.islamway.com>) gibi İslami portalların da müdavimleridir.

---

38 <http://www.alexa.com/siteinfo/www.amrkhaled.net>'ten alınan veri (erişim tarihi: 19 Şubat 2009).

39 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

40 *A.g.e.*

Şimdiki sitenin çok açık ve basit bir stili var. Bilgiler (çoğu İslami web sitesinde olduğu gibi yeşil değil) beyaz bir fon üstündeki üç sütunda yer almakta. 2008'deki Ramazan ayından beri, en son web projelerinin sunulduğu alışılagelmiş ana sayfanın öncesinde ek bir sayfa var: (Arapça *savtkum radyo* – sesiniz radyo) "Radio Sotcom"; tümüyle çocuklar için olan bir web sitesi "Toot"; aynı adlı bir televizyon programı hakkındaki forum "beyt el-sünnet ül-hayat" ve Amr Khaled'in İslami mesajın yenilenmiş halini tanıtan dünya çapındaki konuşma programını sunduğu "müceddidun"

Site başlığında, Sünnet-ül Hayat (Yaşam Yapıcılar) programlarının en ünlü serisinden alınan "Birlikte yaşam inşa ediyoruz..." (Arapça "*Ma'an nasna-u el-hayat...*") sloganıyla Khaled'in bir fotoğrafı yer almaktadır. Sayfanın ortası Khaled'in TV şovlarının son bölümleri, konuşmaları, hakkındaki makaleler ve karikatürler olmak üzere sitenin yeniliklerine tahsis edilmiştir. Sağda, sitenin oluştuğu, Sünnet-ül Hayat'ın toplu bölümlerinin yanı sıra konuşmalar, resmî ziyaretler, fotoğraf albümleri, karikatürler ve tartışma forumları dahil olmak üzere "ana liste"; katıldığı konferansları ve yaptığı sunumları "ses ve görüntülerle" ve son olarak ses dosyaları ve on dokuz dilde yazılı tercümeleri içeren Sünnet-ül Hayat'a ayrılmış bir bölüm olmak üzere üç kategoriye ayrıldığı tüm alt sayfaların listesi yer almaktadır.[41] Sol taraftaki sütun, iç arama motorunu içermekte ve en son anketin yanı sıra sigara aleyhtarı kampanyalar gibi belli kampanyalara ışık tutmaktadır. Sayfanın altında küçük reklam ikonları vardır.

İçerik, grafik tarzı, ziyaretçilerin davranışları, kullanıcı istatistikleri ve siber uzaydaki konumu hakkında bir analiz, tarafsız, din hakkında çok konuşsa bile neredeyse seküler bir alan gibi gözüken bir site olduğunu açığa vurmaktadır. Amr Khaled, genel olarak üstat diye nitelendirilmekte; o da, aynı zamanda ciddi olmaya dikkat ederken hafif ve eğlenceli olma-

41 İngilizce, Fransızca, İspanyolca, İtalyanca, Malayca, Felemenkçe, Arnavutça, Çince, Japonca, Romence, İbranice, Rusça, Urduca, Türkçe, Çekçe ve Norveçce tercümeler vardır.

ya da çalışan bir tonda dinî sorularla ilgilenmektedir. Yazar ve yönetici sırf dinî sitelere bağlantılar yaratmamış olup site sadece Arapça olmayan diğer medya, portal ve sohbet odalarınca sıklıkla alıntılanmaktadır. Aynı zamanda, kullanıcılar esas itibariyle dinî sorularla ilgili gibi görünmektedirler, çünkü diğer ulemanın web sayfalarını ziyaret ettikten sonra siteye gelmektedirler.

For Islam'dan (Khaled İngiltere'ye vardığında paradoksal bir şekilde gerçekleşen) "Amr Khaled resmî web sitesi"ne kadar olan harekette sitenin ana dili olarak İngilizce görülmesine rağmen, Sünnet-ül Hayat ve *Hatta yughayiru ma bi-anfusihim* (Ruhlarındakini Değiştirene Kadar)[42] gibi televizyon programlarının bazı bölümleri Dar-ül Tercüme tarafından İngilizceden Çinceye kadar on dokuz dile çevrilmiştir. Arapça konuşmayan bir halka yönelik bu yeni ilgi, İngilizce web sitenin ikinci dili olarak kalsa bile, en geniş anlamıyla Müslüman dünyaya açılma arzusunu yansıtıyor görünmektedir. Dar-ül Tercüme'ye[43] ayrılan tartışma forumundaki belli pasajları okuduktan ve İtalyanca bölümünden sorumlu kişiyle ve bir başka koordinatörle e-posta alışverişi yaptıktan sonra[44] tercümelerin, Khaled'in mesajını yaymaya hevesli ve tartışma forumları üzerinden faaliyetlerini koordine eden gönüllülerce yapılmakta olduğunu keşfettim. Tercüme projesi Ekim 2003'te on kişilik bir grupla başlamıştır; gönüllüler Ağustos 2004 itibariyle, tercümanlar, site yöneticileri ve editörler dahil olmak üzere, yaşları 14 ila 65 arasında değişen ve hepsi de ücretsiz çalışan 269 kişiye ulaşmıştır. Yazı işleri stratejisindeki, Türkçe ve Malayca ses dosyalarından Avrupa ve Doğu dillerindeki yazılı metinlere doğru olan bu değişiklik sitenin kullanılırlığını artırmakta ve Khaled'in sesinin yorumcu/dış-ses spikerlerininkiyle karışma riskini bertaraf etmektedir.

42 Web sitesinde verilen tercüme budur.

43 Dar-ül Tercüme Forumu: <http://forum.amrkhaled.net/forumdisplay.php?f=51> (erişim tarihi: 11 Ağustos 2004).

44 Her ikisi de son derece nazik ve yardımseverdi; "alçakgönüllülük işareti olarak" anonim kalmayı tercih etmelerine rağmen, istediğim tüm bilgileri bana verdiler, Ağustos 2004.

Edindiğimiz izlenim, nasıl evrildiğini değerlendirecek olursak, Mısırlı genç vaizin sitesine yönelik şimdiye dek görülmemiş bir yatırımı batırmaya karar vermiş olduğudur. Esas itibariyle, ForIslam.com, muhtemelen Arapça yazma ve yayımlamak için ihtiyaç duyulan yazılım oldukça pahalı olduğu için İngilizce hazırlanan basit bir vitrin sitesiydi. Daha sonra, daha fazla işletme maliyeti demek olan e-posta adresleri ve sohbet odaları sağlamak mümkün olmuştur. AmrKhaled.net sitesinin ilk versiyonu, sohbet odaları ve ses dosyalarına For Islam'dan çok daha fazla yer veriyordu; buna Türkçe ve Malayca yapılan ücretsiz tercümeler de eklenmelidir.[45] Son edisyonunda, site Mısırlı firma Zad Solutions (<http://www.zadsolutions.com>) tarafından geliştirilmişti, program arşivi ve ses dosyaları daha da büyümüştü ve derslere yönelik devasa bir tercüme projesi başlamıştı. Bu sitelerin maliyetini hesaplamak son derece güçtür, çünkü hizmetlerin bir kısmı Mısır'dan, bir kısmı Avrupa'dan gelmektedir. Dahası, bu hizmetlere ne kadar ödendiğini ve ne kadarının hayranlar ve destekçilerce sağlandığını bilmiyoruz. Kesin olan tek şey, Amr Khaled'in, belki de izleyici kitlesinin onunla iletişim kurma aracı olarak kullanması yüzünden, sitesine fazlasıyla enerji harcadığıdır.

Khaled, siber alanda bile olsa, kadın kitlesini unutmamaktadır (tabii kadın kitlesi de onu unutmamaktadır). Yazı ve röportajları, internet üzerinden, kendilerini genç gelin ve annelere adamış "Mısırlı enerjik kadınlar"dan oluşan bir grubun işlettiği Wasfa Sahla sitesinde Arapça ve İngilizce olarak paylaşılmaktadır.[46] Kadınlar, misyonlarını şu terimlerle açıklıyorlar:

> Amacımız, müşterilerimizi, sağlıklarına ve çocuklarına dikkat eder ve güzellik bakımlarına daha fazla zaman ayırırlarken, ailelerinin sevdikleri yemekleri pişirip sunma konusunda çok daha kolay yollar bularak mutlu etmektir. Wasfasahla.com toplumumuzdaki kadınların iyi bir sağlık, mutlu bir ai-

45 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2004.

46 Wasfa Sahla <http://www.wasfasahla.com>; bu URL, Şubat 2001'de Kahire'nin orta sınıf bir yöresi olan Heliopolis'de tescil edilmiştir.

> le ve başarılı bir kariyere sahip olmak gibi sonsuz taleplerine hitap ederek egolarını tatmin etmelerine yardımcı olmayı hedefliyor.[47]

Khaled, web siteleri ve televizyon programları vasıtasıyla izleyici kitlesini, elverişli projeler haline getirebileceği fikirlerini kendisine göndermeye teşvik etmiştir hep. Bunun için, Amr Khaled, Ocak 2003'te, Birmingham'da, Yaşam Yapıcıları programının somut bir sonucu olarak Doğru Başlangıç Vakfı'nı (Right Start Foundation) kurmuştur. Doğru Başlangıç Vakfı,

> uygarlıklar arasında köprü oluşturmaya ve yapıcı, olumlu biçimde bir arada varoluşu beslemeye adanmış bir hayır örgütü(dür). Gençliğin seslerini savunur ve geleceğimizin bu önemli bölümünde karşılaşılan meydan okuyuş ve kaygıların ele alınmasında geliştirici bir rol oynar.[48]

Bu vakıf, uyuşturucu ve sigara alışkanlığına karşı kampanyalar gibi özellikle İslami nitelikte olmayan, dolayısıyla Birleşmiş Milletler gibi dinî olmayan uluslararası örgütlerin onayını kazanan pek çok kampanyayı hayata geçirmiştir.

Amr Khaled, kısa ve geleneksel olmayan kariyeri boyunca kısa zamanda önemli uluslararası onaylar elde etmiştir. Nisan 2006'da, *The New York Times Magazine* tarafından "dünyanın en ünlü ve etkili Müslüman televangelisti" olarak tanımlanmış, 2007 yılında *Time* dergisinin ünlü "dünyanın en etkin insanları" listesinde 62., "kahramanlar ve öncüler" kategorisinde 13. sıraya yükselmiştir.

Ulus ötesi bir cemaatin lideri: Omar Bakri

Şeyh Omar Bakri Muhammad (kendisine seslenilmesinden hoşlandığı gibi, OBM) 1958 yılında Halep'in büyük ve zengin

47 Dolayısıyla "Hakkımızda" başlığı altında söylüyor: <http://www.wasfasahla.com/docs/about.efm> (erişim tarihi: 14 Eylül 2008).

48 Right Start Foundation, "Hakkımızda":

<http://www.rightstart.org.uk/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=37> (erişim tarihi: 20 Şubat 2009).

bir ailesinde dünyaya gelmiş. Babası tarafından dinî bir eğitime yöneltilmiş.[49] 17 yaşına kadar Suriye'de okumuş, fakat dinî ve siyasi idealleri nedeniyle, özel olarak eğitim görmeye devam ettiği, Hizb-ut Tahrir hareketine katıldığı ve evlendiği Lübnan'a taşınmak zorunda kalmış. 1976 yılında, Lübnan savaşına Suriye müdahalesini takiben Mısır'a gitmiş, orada sekiz ay geçirmiş, bu arada el-Ezher Üniversitesi'ne girme çabasında başarısız olmuş. Ayrıca, faal bir katılımcı olmamasına rağmen, Müslüman Kardeşler'le temasa geçmiş. Ardından, Sultaniye Üniversitesi'nde öğrenimini sürdürüp halifelik üzerine bir tez yazdığı Mekke'ye taşınmış. Bir süre sonra, 1 Mart 1983 günü, başlangıçta Hizb-ut Tahrir'le bağlantılı kendi örgütü el-Muhacirun'u kurduğu Cidde'ye taşınmış. Siyasi eylemleri nedeniyle, 1985 yılında tutuklanıp Suudi Arabistan'dan sürülmüş.

Sonunda, Şeyh Bakri Londra'ya gelmiş "ve oldukça zengin olduğum için, Büyük Britanya hiçbir problem çıkartmadı bana."[50] Orada Ağustos 2005'e kadar yaşamış, Suriye hükümeti pasaportuna el koymuş olduğu ve Britanyalı otoriteler kendisine ne siyasi mülteci statüsü ne de vatandaşlık vermiş olduğu için ülkeden ayrılamamış. Nihayetinde 1993 yılında ikamet izni almış ve 1996 yılında da vatandaşlık talebinde bulunmuş, ancak talebi kabul edilmediği için ayrılmak zorunda kalmış. 1996 yılında Hizb-ut Tahrir'i kesin olarak terk etmiş ve kendisini, ideolojik olarak el-Kaide hareketine hayli yakın olan kendi ulus ötesi örgütü el-Muhacirun'a vakfetmiş. Ağustos 2005'te, Britanyalı yetkililer ülkeyi terk etmesini dayatmışlar, bunun üzerine neredeyse emekli hayatı yaşamakta olduğu Lübnan'a taşınmış.

Omar Bakri'nin teolojik konumunu anlatmak güçtür, çünkü şeriat üzerine verdiği dersler sırasında bile dogmatik konulardan çok uluslararası ve yerel politika tartışmaya büyük zaman harcamıştır. Fakat gazeteciler, öğrenciler ve ben ideolo-

---

49 Omar Bakri Muhammad'ın pek çok biyografisini buldum. Burada sunulan kısa özet bana Omar Bakri tarafından Londra'da 25 Şubat 2003'te yaptığımız görüşmede sunuldu.

50 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 25 Şubat 2003.

jik bağlantısını sorduğumuzda, (eskiden izleyici kitlesini etkilemek için söylediği gibi) "Tıpkı Bin Ladin gibi!" diyerek Selefi geleneği izlediğini açıkça onaylardı.[51] El-Muhacirun, Müslüman halifeliğin geri getirilmesini hedefleyen çeşitli siyasi, kültürel ve ekonomik eylemleri koordine ediyordu. Çeşitli vesilelerle, para toplamak ve gönüllüleri çekmek üzere "Yahudi ve Haçlılara karşı Uluslararası İslami Cihat Cephesi" (The International Islamic Front for Jihad against the Jews and the Crusaders - IIF) ile işbirliğine girmiştir (Thomas 2005).

El-Kaide örgütüyle girdiği belirsiz ilişkilerden ayrı olarak, Şeyh Omar Bakri, "güç ve şiddetle toplumun değişebileceğine inanmadığım ve kültürün esası halifelik olduğu için" İslami devletin yaratılmasından önce mutlaka "kültürel değişim" için çalışılması gerektiğini savunuyordu.[52] Gerçekten de, onun kamusal ve mesleki faaliyetlerinin çoğunu kültürel alanda görmekteyiz. Bunlar, "dava" (İslam'a çağrı), bilgi aktarımı ve cemaatin himayesi olmak üzere üç kategoriye ayrılabilir.

Omar Bakri'nin 2005'e kadarki iletişim stratejisi

Şeyh Bakri, Müslümanların olduğu kadar Müslüman olmayanların da (örneğin "dava" için) bilinçlerini harekete geçirmek için, DVD'ler, teyp kasetleri, CD'ler, internet, konuşmalar ve basın bildirileri gibi mevcut her türlü iletişim aracını kullanıyordu. Ayrıca medyanın dikkatini faaliyetlerine çekebilmek için fetvalar da yayımlıyordu. İletişim resmî anlamda (el-Muhacirun'a ait bulunan ve de multimedya materyalleriyle ilgilenen) Alm Publications ve (Bakri'nin tüm eserlerini basmak isteyen bağımsız bir gruba ait bulunan) OBM Publications'un ellerindeydi.[53] Onların her ikisi de, üretmesi ucuz, geniş bir dolaşım ağına sahip ve çok kısa bir bildiri halinde yayımlanabilir, böylelikle Şeyh Bakri'nin kendi dersleriyle ve çeşitli önem-

51 Birkaç gazeteci röportajında hazır bulundum ve her zaman bu cevabı verdim.

52 Şeyh Bakri bu noktayı toplantılarımızın çoğunda vurgulamıştır.

53 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 25 Şubat 2003.

li olaylarla yayınları koordine etmesine imkân verebilir olduklarından dolayı[54] tüm broşür ve risaleleri çeşitli formatlarda yayımlamıştır. İletişim stratejisinde internet önemli bir rol oynamıştır: Çeşitli web siteleri aracılığıyla, Şeyh Bakri faaliyetlerini duyurmuş, mesajını yaymış, destekçileri ve İslam aydınlarıyla diyalog kurmuştur. Web siteleri sanal korsanların sürekli saldırılarının hedefi olmuştur ve sunucular, yasa dışılık sınırında sayılabilecek şiddet içerikli bildirilerine yer vermeyi genellikle reddetmiştir. Bu sorunlar karşısında, OBM sürekli olarak URL'leri ve sunucuları (iki yılda dokuz URL ve altı sunucu) değiştirmenin yanı sıra kendisini korsanlara karşı savunmak için bilgisayar sistemleri geliştirmek zorunda kalmıştır.[55] Bütün bunlar düşük bir kullanım düzeyine –Alexa'ya göre 2004'teki işlem sıralamasında 457.830. sıradaydı– ve siber uzaydan uzun süreler uzak kalmasına yol açmıştır.[56]

2004 yılında el-Muhacirun'un web sitelerindeki ağ tek bir web sitesine indirgenmiştir ve bilgilerin bir kısmı Arapça olsa da, esas olarak İngilizcedir.[57] İngilizce ana sayfa, en yeni yayınları, basın bildirilerini, makaleleri, en son kamuoyu yoklamalarını ve yaklaşan konferansları sunuyordu (ana sayfanın yapısının BBC'ninkine çok benzer olduğunu belirtmek ilginçtir).[58] Ana sayfanın üst başlığı ve alt başlığı, din, mektuplar, kitap-

54 2003'te, 11 Eylül'ün yıldönümü bağlamında, Bakri, "Akit Ülkesi" üzerindeki bir risalenin yanı sıra Batı'daki Müslümanların nasıl davranmaları gerektiğine dair bir konuşma hazırlıyordu.

55 İnternette yer almasıyla ilgili olarak yaptığım inceleme aşağıdaki adreslere işaret etmiştir: İngiliz sunucusu Clara <http://www.obm.clara.net>'te <http://www.obm.clara.net>; İskoç sunucusu ScotReg <http://www.scotreg.com>'ta <http://www.al-muhaajiroun.com>; Kanada sunucusu New.net <http://www..qsrch.net>'te <http://www.al-muhajiroun.com>; Britanya sunucusu Fast-host <http://www.fast-host.org>'ta <http://www.almuhajiroun.com>, <http://www.almuhajiroun.org>, <http://www.muhajiroun.org> ve <http://www.obmpublications.com>; Alman sunucusu Schlund <http://www.schlund.de> (şimdi <http://www.1und1.com>) ve nihayet Britanya sunucusu One and One <http://www.1and1.com.uk>'ta <http://www.muhajiroun.com> (son aktif web sitesi).

56 <http://www.alexa.com/data/details/traffic_details?q=&url=http://www.muhajiroun.com/Arabic.html> (erişim tarihi: 11 Ağustos 2004).

57 Bunlar iki ayrı ve farklı sitedir, iki farklı dilde aynı site değildir.

58 <http://www.bbc.co.uk> (erişim tarihi: 25 Ağustos 2004).

lar, eylemler, risaleler, Müslüman olmayanlar, İslami konular, medya, sesli, video, hakkımızda ve bağlantılar olmak üzere sitenin on iki alt sayfasına bağlantılıydı. 25 Ağustos 2004 günü indirilen ana sayfanın üstünde gelecek konferansın reklamı vardı: "UNUTMA, UNUTMA 11 Eylül" İngilizce sitede, (çoğu bizzat Şeyh Bakri tarafından yazılmış) kitaplardan alıntıların yanı sıra kuruluşla doğrudan temas kurularak satın alınabilecek ses ve video materyalleri indirmek mümkündü. Ayrıca dinî konularda veya güncel siyasi sorunlarda e-posta göndermek de mümkündü.

Sitenin Arapça versiyonu tamamlanmamış gibiydi ve pek de güncellenmiyordu. Ana sayfanın üst başlığında ve altında sunulan on dört alt sayfadan sadece İngilizce siteye ve ana sayfanın kendisine yönelik bağlantılar faaldi. 11 Eylül'deki konferansın duyurusu pek görünür değildi. Grafikleri İngilizce sitedekilere benzeyen ana sayfadan ayrı olarak, ikinci sayfalar beyaz bir fon üzerine tümüyle metinden oluşturulmuştu. Arapça sitede İngilizce sitedekiyle aynı propaganda ve eğitim malzemeleri yoktu, çünkü büyük ihtimalle hedef kitle farklıydı, fakat Arap dünyasındaki durumu analiz eden siyasi makaleler ve Omar Bakri'nin siyasi yorumlarına göre, bulundukları her yerde Müslümanlara eziyet eden "küffar"a karşı verilen mücadeleyi kutlayan başka malzemeler içermiyordu.

Medyanın dikkatini çekmek isteyen Bakri şiddet içeren beyanlarda bulunmaya ve geleneksel olmayan fetvalar çıkartmaya eğilimliydi.[59] Kendi ifadesine göre, basın ajanslarından, serbest çalışan gazetecilerden ve elinin altındaki gazetelerden oluşan yaklaşık doksan adrese sahipti ve mesajlarından birini paylaşmak istediğinde onlarla şahsen temasa geçiyordu.[60] Çeşitli vesilelerle Omar Bakri'yle temasa geçmiş bulunan bir İtal-

59 McNally'nin Hz. İsa'nın yaşamı hakkındaki müzikalin ilk gecesinden sonra Bakri, İsa'nın da bir Müslüman peygamberi olduğunu ve bir peygambere her kim ki hakaret ederse bir İslam devletinde idam edilebileceğini teyit eden bir fetva vermiştir. "Bu fetva bizim ihtiyacımız olduğu bir zamanda bütün medyanın dikkatini üzerimize çekti." (Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 5 Haziran 2003).

60 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 5 Haziran 2003.

yan gazeteci basınla ilişki kurma konusunda şeyhin yeteneğini özetlemişti:

> Bize makalelerin manşetlerini o verir! Ve hakkında bir şey yazdığımda ön sayfada yer bulacağından eminim, çünkü dergim onun açıklamalarının satışı her zamankinden yüzde 20 fazlasına çekeceğine inanıyor.[61]

Şeyh Bakri, bilgilerini aktarmak için, Birleşik Krallık'taki küçük İslami kültür merkezlerinde sayısız konuşma yapmasının yanı sıra Londra Şeriat Okulu'nda ders de veriyordu. Benim katıldığım ders ve konferanslar şeriatla veya Kuran'ın bazı ayetlerine dönük tefsirlerle ilgiliydi. Omar Bakri Muhammad her zaman geleneksel beyaz cübbeyle görülüyor, konferans ve derslerine veya dizüstü bilgisayarındaki notlarını okumaya besmele ile başlıyordu. Dili son derece basit ve eğitimi az kişilerce bile anlaması kolaydı ve en önemli kavramları mevcut siyasi meselelerden örneklerle açıklıyordu. Ayrıca konuşmasını şaka ve küçük iğnelemelerle süslemeye yatkındı. Gerçekten de, dersleri düşünce ve görüş teatilerine açıktı ve sorulara cevap vermeye, herhangi bir konu üzerinde tavsiyelerde bulunmaya daima hazırdı. Genelde yiyecek ve içecek sunuluyordu; elbette hepsi de "helal"di.[62] Londra Şeriat Okulu'ndaki dersleri genellikle video bantlara ve DVD'lere kaydediliyor ve ardından derneğe destek amacıyla eğitim malzemesi olarak satılıyordu.

Ben, Bakri'nin yerel bir İslam cemaatini güçlü ulus ötesi bağlarla güçlendirmeye uğraştığını düşünüyorum. Şeyh, Büyük

61 İspanyol haftalık dergisi *Tiempo*'nun yayın yönetmeni Ahmed Rafat'la kişisel görüşme, Londra, 5 Haziran 2003. Bu vesileyle Bakri, İspanya Kralı Juan Carlos'tan "Haçlıların Kralı" diye söz etmiştir.

62 5 Mayıs 2003'te, basın konferansı olduğu varsayılan bir etkinliğe katıldım. Sonunda, otelin ev sahipliği yapmayı reddetmesini takiben, etkinlik Londra'da White Hart Lane'deki el-Muhacirun merkez karargâhında yapılan bir konferans-parti haline geldi. Salon yaklaşık 200 kişinin katılmasıyla tıka basa doluydu. Erkekler kadın ve çocuklardan bir perdeyle ayrılmıştı, her köşede cep telefonları çalıyordu, çocuklar koşuşturuyorlardı ve konuşmanın ortasına doğru (başka bir deyişle yaklaşık bir saat sonra), yanında kızarmış patates ve meşrubatla birlikte 150 kebap geldi. Salonun en arkasında isteyenlerin bir broşür alabilecekleri veya derneğe destek olarak kullanılan multimedya malzemeler satın alabilecekleri bir masa vardı.

Britanya Şeriye Mahkemesi aracılığıyla, imanla ilgili soruları cevaplıyor, fetvalar çıkartıyor, nikâh sorunlarında aracı olarak hareket ediyor, boşanmaları hallediyor (1993 yılından 2004 yılına kadar 185 boşanma), düğünleri yapıyor (aynı dönemde 975 düğün) ve toplumsal konulara müdahale ediyordu.[63] Ayrıca ara ara Britanya mahkemelerinde danışmanlık yapıyor ve mirasların nasıl bölüneceğine dair tavsiyelerde de bulunuyordu. El-Muhacirun cemiyeti de cemaatin muhtaç üyelerine malzeme yardımı sunan bir dayanışma ağı olarak işlev gösteriyordu: Örneğin yeni dinlerini kendi aileleriyle uygulamak konusunda sorunları olan genç mühtedi kadınlara cemiyet üyeleri barınma sağlıyordu ve bu da cemaate gelin gitmekle sonuçlanıyordu. Ulus ötesi bağlantılar yaratmak için Şeyh Bakri modern iletişim teknikleri vasıtasıyla "uluslararası İslami bilim topluluğu" ile sürekli bir diyalog sürdürüyordu. Özellikle diğer ulemayla ve kendisiyle iletişim kurmak isteyen başka herkesle doğrudan tartışmalara girmek için Pal Talk sohbet odasını kullanıyordu özellikle.[64] Son olarak, el-Muhacirun kendisini Pakistan'da,[65] Kuveyt, Bahreyn ve Suudi Arabistan gibi çeşitli Körfez ülkelerinde ve ABD'de şubeleri olan uluslararası bir örgüt olarak sunuyordu.

2005 yılında Lübnan'a taşındıktan sonra, OBM neredeyse tümüyle sessiz kaldı; o tarihten sonra Birleşik Krallık'taki veya başka yerlerdeki herhangi bir örgütü açıkça yönetmemiştir. Avukat (ve Pakistan kökenli) Anjem Choudary gibi en yakın destekçilerinin cemaati onun mirasını yemeye çalışıyor, an-

63 Belli ki, Şeriye Mahkemesi'nin verdiği karar ve mahkûmiyetlerden hiçbirinin herhangi bir hukuki veya cebri değeri yoktur; güçleri mahkemenin cemaat içindeki sosyal itibarına dayanmaktadır. Şeriye Mahkemesi'nin faaliyetleri hakkındaki istatistikleri bana Omar Bakri'nin baş yardımcısı Anjem Choudary vermiştir.

64 Şeyh Bakri Muhammad, biri her pazartesi ve cuma günleri Ansaar Publications <http://ansaar.ca.cx> tarafından cihat ve tevhidin anlamı üzerine organize edilen, diğeri de her cuma al-Ansar <http://www.al-ansar.biz> tarafından organize edilen Pal Talk'taki iki farklı sohbet odasında ağırlanmıştır.

65 23 Haziran 2003 gününe kadar Pakistan'daki el-Muhacirun web sitesi <http://www.almuhajiroun.com.pk>'nın çevrimiçi arşiv <http://www.archive.org>'da izleri vardır.

cak aynı başarıyı gösteremiyor, çünkü 2005 bombalamasından sonra Britanya'daki siyasi durum tamamen farklı ve artık aşırılığa kaçan konuşmalar hoş görülmüyor.

Omar Bakri'nin izleyici kitlesi, destekçileri ve mirası

El-Muhacirun'un Batı aile geleneklerine karşı bir hareket olduğu imajı (Thomas 2009), sadece yerel ve uluslararası medya ve Britanya polisinden değil, Asya kökenli veya Müslüman geçmişten gelen pek çok genç Briton'un yanı sıra bazı mühtedilerden de yoğun ilgi görmüştür.[66] OBM'nin ve el-Muhacirun'un izleyici kitlesinin ve destekçilerinin kim olduklarını tanımlamak çok güçtür, çünkü hareket, lidere yakın bir grup seçkinin var olduğu açık olmasına rağmen son derece esnek ve açık bir yapıya sahipti (herhangi bir tür resmî üyelik varmış gibi görünmüyor). Ayrıca, pek çok aktivite herkese açık yapılıyordu ve gazeteciler ve (benim gibi) araştırmacılarla, sadece meraklılar daima hoş karşılanıyorlardı. Yine de, kimin "aktivist" ve kimin "rastgele seyirci" olduğunu belirlemek veya kendisine, teolojik ve siyasi görüşlerini paylaşanlar dışındakilerden daha hızlı ve daha etkili olduğu için Şeriye Mahkemesi yargıcı olarak başvuranları ayırmak zordur.

Kaç destekçisi olduğunu ve izleyici kitlesinin ne kadar geniş olduğunu ve onların ne tür insanlar olduklarını anlayabilmek için, derslerinin, halka açık konferanslarının ve Büyük Britanya Şeriye Mahkemesi duruşmalarının müdavimleri olan insanları değerlendireceğim.

Dersler, salı ve perşembe olmak üzere haftada iki gün saat 9'la 11 arasında yapılıyordu ve öğrencilerin sayısı onla on iki arasında değişiyordu (devam kaydı tutulmamaktaydı). Genellikle Asya kökenli (Pakistanlı ve Bangladeşli) olup yaşları 18 ila

66 Pek çok Müslüman genç kadın, aileleri tarafından organize edilen evlilikleri iptal ettirmek için Şeriye Mahkemesi yargıcı olarak OBM'ye başvurmaktadır veya yeni mühtediler ailelerinde bulamadıkları Müslüman çevreye girmek için el-Muhacirun hareketine gelmektedirler.

30 arasındaydı ve sıklıkla karıları ve (sadece birkaç aylık olan) çocuklarıyla birlikte geliyorlardı. Kadınlar ve çocuklar erkeklerden bir perdeyle ayrılıyordu ve şeyhe soru sormak için, kendilerine verilen kâğıt parçalarına yazmak zorundaydılar. Derslerine katılan insanlar birbirlerinden çok farklıydı ve az sayıda gayretli katılımcıyı ayrı tutacak olursak, diğerleri bir dersten bir sonraki derse değişiyordu. Öte yandan, halka açık konferanslara 150-200 kadar kişi katılabilir. Buradaki insanlar da Asya kökenli gençlerden oluşuyorlardı: Erkekler, kadınlar ve çocuklar perdeyle ayrılıyorlardı. Konferanslar bir otelde, Kuzey Londra'da White Hart Lane'deki Alm Publications'ın bürolarında veya yerel Müslüman cemiyetlerden kiralanan odalarda yapılıyordu.

Şeriye Mahkemesi açısından, evliliklerinin iptali için OBM'ye gelenler genellikle kadınlardı. Omar Bakri'ye göre, Şeriye Mahkemesi'nin faaliyetlerini neredeyse tümüyle boşanma davaları oluşturuyordu.[67] Erkeklerden çok kadınların bulunması, şeriata göre, bir erkeğin karısını sadece iki tanık huzurunda üç kez "ıtlak" sözcüklerini ("boş ol") dile getirerek boşayabileceğinden dolayı yasal bir konudan ötürüdür. Halbuki kadınlar, davalarını, yeterli neden bulursa evliliği iptal etme yetkisine sahip bir İslam yargıcı huzurunda açıklamak zorundadır. Araştırmalarım sırasında, beş nikâh iptali davası izledim; tümü de çok genç ken uzak akrabalarıyla evlendirilmiş Asya kökenli genç kadınlara aitti.[68] Erkekler, Birleşik Krallık'a varıp da Britanya pasaportu edinir edinmez ya ortadan kayboluyorlardı ya da karıları ve çocuklarının nafakalarını karşılamak gibi evlilik görevlerini yerine getirmeyi reddediyorlardı. Bu davalarda, Omar Bakri Muhammad'ın rolü *de facto* ayrılığı ve boşanmayı Müslüman ailelerce kabul edilir kılmak olacaktı. Ayrıca kaydedilmelidir ki, bazı davalarda Omar Bakri'nin İslam tefsiri, görücü usulü evliliklere ve ekonomik çıkar gereği yapılan evliliklere karşı olduğundan, Britanya'daki Müslüman cemaatlerde devam eden aile gelenekleri arasında modernleştirici bir güç işlevi görüyordu.

67 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 10 Mart 2003.

68 Büyük Britanya Şeriye Mahkemesi, Londra, 10 Mart 2003.

7 Temmuz 2005 tarihli Londra bombalamasından sonra, OBM'nin en yakın destekleyicileri, hepsi de 30 Mart 2006'da Britanya Parlamentosu tarafından onaylanan Terör Yasası kapsamında kapatılan (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, el-Gureba ve Kurtarıcı Tarikat veya Kutsal Tarikat gibi) bazı örgütler açmışlardır. Hâlâ Bakri'nin metin ve fetvalarını okumanın mümkün olduğu bazı web siteleri vardır, fakat Terör Yasası uyarınca, aşırı bir örgütün, konferanslar, risale yayınları ve web sitelerden, bir şeriat okulu, hatta bir mahkeme yönetmekten oluşan karmaşık bir iletişim stratejisi izlemesi artık mümkün değildir.

Fetvalar: Yeni tanımlar ve tadiller

Fetva literatürünün popülerliği matbu sözcükle sınırlı değildir, fakat 1990'ların ortalarında World Wide Web'in başlangıcından beri çevrimiçi "fetva bankaları" veya veritabanları olmuştur.

Bir fetva (çoğulu "fetavi"), zorlayıcı bir yetkisi olmayan Müslüman bir uzman olan müftü tarafından verilen bir içtihattır (Tyan 1999). Konuyla ilgili uzman literatürü okunduğunda, fetvalar talep etme, çıkartma ve kaydetmeye yönelik çeşitli yollar olduğu ve bunların müsteftilerin ve müftülerin kültürel veya siyasi durumunun (Messick 1986, 1993) yanında, kullanılan iletişim araçlarına (Messick 1996; ayrıca bkz. bu kitaptaki Caeiro) bağlı olarak farklılık gösterdiği görülür.

Hizmet, çeşitli form ve adlara sahip internette de mevcuttur. Siber uzaya dair bir incelemede, Arapça pek çok web sitesinin, ziyaretçilere, ahlak, din ve günlük yaşama ilişkin konuları tartışma imkânı vererek, dinî ve diğer uzmanlara özgürce erişim sağladığı açığa çıkmaktadır. Bu "hizmet"; "fetva bankası", "âlime sor", "danışma", "sorular ve cevaplar" ve "diyaloglar" gibisinden çok farklı adlar alabilir. En çok ziyaret edilen 100 Arap web sitesi üzerinde yaptığım bir araştırmada, bu sitelerin dokuzunun çeşitli ilginç varyasyonlar söz konusu olsa da, fetva diye tanımladıkları bir hizmet sunduğu belirlenmektedir.[69]

69 En çok uğranılan 100 Arap web sitesinin sayıldığı bir liste Alexa istatistikleri esas alınarak derlenmiştir; 10 Mart 2004.

Bunlardan, Islam Online (<http://www.islam-online.net>, üçüncü en çok ziyaret edilen site) ziyaretçilere, "ehl-i zikir (din âlimleri) ve müsteşarlar olmak üzere iki tür uzmana soru yönetme şansı sunmaktadır. İlki klasik dinî eğitim almış ulemayken, ikincisi hiçbir özel dinî niteliği olmayan, fakat aile ve sosyal danışmanlık veya psikoloji alanında uzman olan iyi Müslümanlardır. Bu, ortodoks bir rol ayrımıdır (Messick 1993; Tyan 1999), fakat yine de, adların İngilizce tercümesinin çok geniş bir internet "mesleği"ni yansıttığı kaydedilmelidir; örneğin siber müsteşar, kariyer planları ve ailevi ve kişisel sorunların vs. nasıl çözüleceğine dair tavsiyeler sunarak web üzerinden internet kullanıcılarına cevap vermeye çalışan kişidir.

Bir başka site olan Islam Questions and Answers (<http://İslam-qa.com>) fetvalarla ilgili on dilde büyük bir çevrimiçi veri bankası sağlamaktadır.[70] Ancak, web sitenin adı "Questions and Answers" veya Arapça "Sual ve Cevap" olsa da, o sitede sadece fetvalar vardır. Dahası, Mecca Cola içeceğine tahsis edilen web sitede (<http://www.mecca-cola.com>) fetvaların, söz konusu içeceğin "helal" olduğunu garanti ederek, ticari amaçlara hizmet etmek üzere nasıl kullanıldığı görülebilir.

Yorumcuların kendi kendilerini tanımlamaları

Fetvaların ne olduğuna dair bir tanım internetteki İslami bilginin yazarlarının bir tanımına da işaret etmektedir. Burada Omar Bakri Muhammad ve Amr Khaled'in iki farklı yaklaşımını not edebiliriz.

El-Muhacirun web sitesinin en son versiyonunun gelişimini inceleyerek, "fetavi" sayfasının yerini, kimliği bilinmeyen şeyhlerin ziyaretçilerden gelen e-posta iletilerini cevapladıkları "mektuplar" adlı sayfanın almış olduğunu görebiliriz. Sitenin Arapça versiyonunda, artık "fetavi"ye ayrılan herhangi bir sayfa yoktu, fakat Pal Talk'ta Şeyh Bakri'yle doğrudan sohbet etmek mümkündü. İlk versiyonlarda, site İngilizce ve Arapçay-

70 İngilizce, Endonezyaca, Japonca, Çince, Uygurca, Türkçe, İspanyolca, Arapça, Urduca ve Fransızca.

dı ve propaganda malzemelerinden ayrı olarak "fetavi"ye tahsis edilen bir sayfa vardı. Bakri'nin bana açıkladığı gibi, fetvaların yayını onun hukuki ve teolojik görüşlerini ifade etmek, okuyucularının (Müslüman ve Müslüman olmayan) İslamiyet'e dair soruları cevaplamalarına yardımcı olmak ve nihayet "uluslararası İslami bilim topluluğunu tahrik etmek" içindi.[71] Bu noktayı açıklamak için, 16 Eylül 2001'de Müşerref konusunda çıkartılan fetvayı örnek vermiştir:

> Soru: Afganistan'daki Müslümanlara saldırmak için ABD'nin Pakistan'dan askerî eylem yürütmesine yardım eden veya izin verenlerle ilgili fetva nedir?
> Cevap: dolayısıyla Müslümanlardan, özellikle Müslüman ülkelerin ordusundan, hızlı hareket etmelerini ve bu suçlara karışan bu mürtetleri ve suçluları, özellikle Pakistan yöneticisini, Suudi Arabistan Kralı Fahd'ı ve Afganistan Rabbanisini ve taraftarlarını yakalamalarını istiyoruz. Tüm dünya üzerindeki Müslümanları Afganistan'daki Müslümanları desteklemeye çağırıyoruz; her kim ki onları bedenen destekleyebilirse desteklemeli, her kim ki onları mali olarak destekleyebilirse desteklemeli ve her kim ki onları şifahen destekleyebilirse desteklemelidir.[72]

Amaç, "sevgili ulema meslektaşlarıma, İslamiyet'in ilkelerine riayet etmek istiyorlarsa, Müşerref'i mahkûm etmeleri gerektiğini anlatmak" idi veya fetvanın sonunda yazdığı gibi: "Aslında bu hükmü Müslüman ümmete bildirmekten sorumluyuz; Allah (s.a.v.) mesajı ilettiğimizin şahidi olsun."[73]

Fetavinin yerini "mektuplar" ve "canlı diyalog"un alması bu ortamı dinî tartışmaya katılmak için kullanma arzusu olmadığına ve sitenin ziyaretçileriyle –ister gerçek, ister kurgu– sürek-

71 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 5 Haziran 2003.

72 "Suriye, Lübnan, Kuveyt, Emirlik, Suudi Arabistan, Pakistan, Afganistan ve Birleşik Krallık gibi çeşitli ülkelerden gelen Müslüman hukuk âlimlerince desteklenen" 16 Eylül 2001 tarihli "General Müşerref - ABD'ye Karşı Fetva veya Kutsal Kararname", 26 Eylül 2003 tarihli <http://www.almuk.com> web sitesinden indirilmektedir.

73 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 10 Mart 2003.

li temas içinde olma tercihine işaret edebilir. Dahası, bu sayfaların içerikleri okunduğunda, önemli bir propaganda işlevine sahip oldukları görülür. Mektuplar dünyanın çeşitli yerlerinin yanı sıra Müslüman olmayanlardan, özellikle Hıristiyanlardan gelmekte ve cevaplar da, Abu İbrahim ve Abu Osama adlarını kullanan yazarlarca yazılıyordu. Konular dinî sorulardan uluslararası politikalara değişiklik gösteriyordu ve dinî bakış açıları kesinlikle radikal İslamcı olsa da, mektupların tonu oldukça soğuktu.

Son olarak Omar Bakri "şeyh", "âlim" ve "müftü" unvanlarını reddediyordu, fakat ben kendisini nasıl tanımlamayı tercih ettiğini sorduğumda, gülerek cevap vermişti: "*Talib-ül ilim*, Taliban gibi yani."[74]

Öte yandan Amr Khaled, "siyasi eylemde bulunmak, herhangi bir tarafı desteklemek veya fetva çıkartmak" arzusu olmadığını açıkça beyan ediyordu.[75] Bu konumu korurken, ne web sitesinde verdiği cevapları fetva diye nitelemekte ne de kendisini müftü saymaktadır. Bununla birlikte, Gn4me onu fetvalara ayırdığı Gn4Fatawa sitesine koymuş, ardından "gençlerin soruları"na verdiği cevapları (onu bir müftü olarak nitelemekten kaçınmasına rağmen) fetavi kategorisine sokmuş ve son olarak da ona özel bir sayfa vermiştir. Ayrıca Khaled, aynı gruba ait olan haftalık *Kul el-Nas* dergisinin çevrimiçi versiyonundaki fetva sayfasında durmaktadır. "*Kul el-Nas*'taki 'Hivar' başlıklı haftalık diyaloglarında dinî ve sosyal bakış açısıyla" cevaplandırdığı "gençlik soruları" olarak sunulmasına rağmen aynı metni kendi kişisel web sitesinde bulduk.[76]

Verdiğimiz örneklerin gösterdiği gibi, Khaled'in fetva etiketinden kaçınma tercihi başka web sitelerdeki (Islam Online, Islam Q&A ve el-Muhacirun) başka ağ yöneticilerince paylaşılmaktadır. Mısırlı vaizin kararı muhtemelen kendisini geleneksel ulemadan ayırma, siyasi ve dinî tartışmalarda yer almaktan

74 Omar Bakri Muhammad, kişisel görüşme, Londra, 5 Haziran 2003.

75 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2003.

76 <http://www.amrkhaled.net/modules.php?name=News&file=categories&op=newindex&catid=5> (erişim tarihi: 11 Ağustos 2004).

kaçınma arzusundan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de istediği şey, Arapça konuşan gençlere "kalpten gelen" ve Allah'a duyulan aşk temelinde "hayatlarını kurmaya" yardımcı olan kelimelerle hitap etmektir.

Öte yandan, Gn4me grubunun seçimi, fetvaların yaygın olarak sunulan, Arap sitelerinin, hem İslami, hem de İslami olmayan ziyaretçilerince kolaylıkla tanınabilen bir hizmet olmasından kaynaklanabilir. Bundan dolayı, bir web portalının her türlü hizmete sahip olması için, ahlaka, günlük yaşama ve dine ilişkin konular üzerinde tanınmış şahsiyetlerle etkileşim içinde olma imkânı vermesi gerekir. Bu hizmet, teolojik tartışmalara girmek söz konusu olmasa da jenerik anlamda fetva diye tanımlanmaktadır. Yakın tarihlerde, belki de onu kaybetmemek ve daha fazla görünmesini sağlamak için Amr Khaled'e hiçbir açıklayıcı tanım içermeyen (artık ihtiyacı yoktur!) özel bir sayfa verilmiştir. "Telekurancı", aynı zamanda, "mesleğinin" aşırı derecede kaba ve sınırlayıcı biçimde tanımlanmasından kaçınmak istemektedir. Müftü unvanını reddetmekte, kendisine dai (duacı), "şeyh" veya "âlim" denmesinden hoşlanmamaktadır. "Üstat" gibi tarafsız bir unvanı tercih etmekte, fakat mesleğinden çok dinî ve sosyal görevini vurgulayarak kendisini bir "muslih" yani reformcu saymaktadır.[77]

Avrupa yeni bir pazar veya altın bir sürgün yeri midir?

Amr Khaled ve Omar Bakri Muhammad'da ortak olan şey, kendi ülkelerinde yıkıcı etkileri olduğu düşünüldüğünden dolayı Londra'ya gelmiş olmalarıdır. Ancak, her ikisi de yeni şartları benimsiyor olsalar da, yeni yuvalarında farklı mantık formlarına göre ve çok farklı hedeflerle faaliyet göstermektedirler.

Amr Khaled'in halkının çoğunluğu Araplardan ve dahası Mısırlılardan oluşmasına rağmen (anavatanının yanı sıra en önemli kitlesi olarak kalan Mısırlı takipçilerini ihmal etmemesine rağmen) Avrupalı bir kitleyi, başka bir deyişle, Arapça ko-

77 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 17 Temmuz 2003.

nuşmayan Müslümanları ve Müslüman olmayanları fethetmeye hazırlandığı izlenimini aldım ben.[78] 2004 yılına kadar, web sitesi televizyon programlarından bazılarının Türkçe ve Malaycaya tercüme edilmiş ses dosyalarına yer veriyordu. Ardından, bu dillerin yerini onun televizyon programları Sünnet-ül Hayat ve *Hatta yughayiru ma bi-anfusihim*'in (Ruhlarındakini Değiştirene Kadar) on dokuz başka dilde yazılı tercümeleri almıştır. Bu işlem Avrupa ve Kuzey Amerika'daki çeşitli İslam cemaatlerince organize edilen ve aynı zamanda web sitesinde de sunulan konferans ve toplantılara katılımıyla paralel gitmektedir. Geçtiğimiz birkaç yılda, her yıl Le Bourget'de toplanan Fransa İslam Örgütleri Birliği'nin (UOIF) toplantısına katıldığı Paris'in yanı sıra, Almanya, Kanada, İngiltere ve İtalya'da konferanslar vermiştir. Bu konuyla ilgili olarak, UOIF'nin başkanı Lhaj Thami Breze bana, Khaled'in halk arasındaki popülerliğinden ve ılımlı tavırları ve diyaloğa açık oluşu UOIF'nin duruşuna paralel olduğundan dolayı davet edildiğini söyledi.[79] Breze'e göre, Khaled'in başarısı daha çok üslup ve hitabet gücünden geliyordu: Din hakkında tutkuyla ve alaycı bir üslupla konuşma yeteneğine sahiptir. Ayrıca Breze, Khaled'in dil engellerinin üstesinden gelerek ve teatral vasıfları sayesinde dinleyici kitlesinin dikkatini çekerek mesajını her şartta iletmesine imkân veren iletişim yeteneklerine sahip olduğu görüşündedir.[80]

El-Muhacirun web sitesine gelince, İngilizce hazırlanan bölüm Arapça bölümden çok daha geniştir. Bunun nedeni, OBM'nin dinleyici kitlesi her şeyin ötesinde Birleşik Krallık'ta yaşayan Müslümanlardan meydana gelirken, Arapçanın hareketinin Arap dünyasındaki (özellikle de Kuveyt ve Suudi Arabistan) şubeleriyle teması sağlamaya ve uluslararası bilim topluluğuyla bir diyalog sürdürmeye yaramasıydı muhtemelen. Ağustos 2005'te Lübnan'a taşındığından beri, Omar Bakri'nin

78 Televizyon yayınında ele aldığı konular, fikirlerini betimlemek üzere kullanılan örnekler genelde Avrupa tarihinden alınsa bile, daha çok Mısır'daki ve Arap dünyasındaki durumla ilgilidir.

79 Lhaj Thami Breze, kişisel görüşme, Paris, 18 Ocak 2004.

80 Gerçekten de, Fransa'daki Arapça konuşan Müslümanların çoğu Kuzey Afrika kökenliyken, Amr Khaled genelde Mısır diyalektiyle konuşmaktadır.

resmî web sitesi yoktur ve herhangi bir dinî cemaati en azından açık açık yönetmemekte veya toplumsal tartışmalara katılmamaktadır. En yakın takipçileri, çevrimiçi dışında biraz da Britanya'da faaldirler, fakat Omar Bakri'ye bir cemiyeti yönetme ve kapsamlı bir biçimde iletim kurma imkânı veren "anlaşma" bozulduğundan, kamusal alanda görünme süresi azalmaktadır. Eğer Amr Khaled'le Omar Bakri'den her birinin 2001 ile 2005 arasında Britanya ve Avrupa İslam cemaatleriyle olan ilişkisini kıyaslayacak olursak, Avrupalı kamusal alanından yararlanmanın farklı yollarını bulduklarını görebiliriz. Şeyh Omar Bakri'nin amacı muhtemelen Birleşik Krallık'ta konuşlanmış, ancak güçlü uluslararası bağları olan bir cemaat yaratmaktır; bu anlamda, büyük ve sağlam İslami kurumların desteği olmamasına rağmen tamamlayıcı ağları, okulunu ve Şeriye Mahkemesi'ni kullanıyordu. Özellikle 2005 yılından sonra, Avrupa'nın Omar Bakri için altından bir sürgün olduğu ve Lübnan'daki sessizliğinin artık son bulduğu açıktır. Öte yandan, Amr Khaled yerel bir cemaat şekillendirmekle ilgilenmiyor görünmekteyken, –Avrupa'daki (UOIF ve Britanya Müslümanlar Birliği gibi) önemli İslami grupların, vakfının ve uluslararası medyanın da desteği sayesinde– Avrupalı bir dinleyici kitlesini fethetmeye çalışmaktadır; mesajını Avrupa dillerinde yaymaya başlıyor olsa da, bu kitle şimdilik Arapça konuşan bir kitledir. Bu konuda şunları söylemiştir: "Konferanslar vermeye yetecek kadar İngilizce öğrenmek ve Batı toplum ve kültürünü anlamak" istediği için "önümüzdeki yıllar çok stratejik" [81]

Khaled'i çok daha büyük bir kitleyi fethetmeye iten motifler, dinî eşya pazarında rağbet görme arzusudur da aynı zamanda. Gerçekten de, demografik, yasal ve ticari nedenlerden dolayı, Batı pazarı Arap dünyasından çok daha ilginçtir. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan Müslümanlar diğerlerine oranla çok daha fazla ekonomik güce sahiptirler ve pazarın daha sağlam bir hukuki çerçeveyle korunduğu bir ortamda yaşarlar. Başka bir deyişle, teyp kasetlerinin, video bantların, CD'lerin, DVD'lerin ve kitapların satışı Batı'da, telif hakkının korun-

81 Amr Khaled, kişisel görüşme, Londra, 26 Haziran 2003.

madığı Arap dünyasından çok daha kârlıdır. Ayrıca, İngilizce iletişim de, Khaled'in Malayca tercümeleriyle şimdilik sadece "dokunduğu" ve İngilizcenin Arapçadan daha kolay anlaşıldığı Güneydoğu Asya'ya kapı açmaktadır.

Sonuç

Ele aldığımız örnekler, internette İslami bilgi üretiminin sonuçları ve o üretimin gerçekleştirildiği şartlar hakkında ve ayrıca "müftü", "âlim" ve "dai"nin rol ve tanımının nasıl değiştiği hakkında bazı hipotezler kuracağımız bir temel oluşturmamıza imkân vermektedir.

Amr Khaled ve Omar Bakri Muhammad'ın küresel iletişim evrenindeki kariyer ve kişisel tarihçelerinin, diğer şeyh ve web siteleri deneyimi ışığında ele alınması, yenilikçi dillerinde ve her şeyden öte, ulus ötesi medyada daha fazla yer almakta ısrar eden yeni İslam tefsircilerinin ortaya çıktıklarını gören Anderson ve Eickelman'ın (Anderson ve Eickelman 2003) teorisini desteklemektedir. Yine de bu durum, internetteki İslami tartışmanın evrimini hesaba katacak olursak daha açık olacaktır (Anderson 2003-4).

Amr Khaled ve Omar Bakri Muhammad ne Avrupa'da aralarında çalıştıkları Müslüman diasporadan çıkmışlardı, ne de büyük İslam üniversitelerinde eğitim görmüş klasik ulemadandılar. Her ikisi de, siyasi ve mesleki faaliyetleri zaten iyice güçlendiği, geleneksel olmayan kariyerlere sahip oldukları ve güçlü ulus ötesi bağlantılar sürdürdükleri bir zamanda geldi Londra'ya. Bu anlamda, Amr Khaled Londra'da yaşayıp Lübnan'da çalışmasına rağmen, web sitesinin Mısırlı bir sunucu tarafından sunulmaya, Kahire'de yerleşik bir ekip tarafından yönetilmeye ve Mısırlı bir şirket tarafından tasarlanmaya devam etmesi gerektiği son derece açıktır.

Avrupa'da, özellikle de Londra'da yaşamak her iki adama da yeni bir kitleye hitap etme ve çok daha geniş bir iletişim özgürlüğünden yararlanma imkânı vermiştir. Ancak Omar Bakri Muhammad ve Amr Khaled Avrupa şartlarında çok farklı iliş-

kiler kurmuşlardır: Omar Bakri güçlü ulus ötesi bağlara sahip yerel bir cemaat oluştururken, Amr Khaled Arap halkıyla güçlü bir bağ oluşturmuş, onları ilgilendiren konuları ele almıştır; mesajını, potansiyel anlamda evrensel uydu televizyonu ve internet kanalları üzerinden çeşitli dillerde yayarak, Batı'da yaşayan Müslümanların ve Müslüman olmayanların dikkatini çekmeye çalışmıştır. Londra, Müslüman düşünür ve aktivistlerine küresel bir iletişim stratejisi örgütleme imkânları sunmaya devam etmektedir, ancak 2005 bombalamasından sonra, sadece "hafif İslamcılar (Haenni 2005) bu imkânlardan yararlanmışlardır.

İki farklı iletişim stratejisi arasındaki kıyaslama da, internetin küresel iletişim stratejisinin idamesinde tek başına yeterli olmadığını, konferanslar, hutbeler, televizyon, kitaplar, DVD'ler, CD'ler, video bantlar ve teyp kasetleri gibi daha geleneksel kanallarla birlikte ilave bir iletişim aracı olarak iş gördüğünü sergilemektedir. Bunun ana nedeni, internetin ekonomik açıdan kârlı olmaması ve insanlarla doğrudan temasın yerini alamayacağıdır. Dinî bilgi "üreticilerinin "müşterileri" ile güçlü bir bağ oluşturdukları anlar, dersler, Şeriye Mahkemesi'nin dinleyici kitlesi ve konferanslardır. Amr Khaled, takipçileriyle teması sürdürmek, girişimleri geliştirmek ve mesajını yaymak için sitesini ve çevrimiçi tartışma forumlarını kullanıyor gibidir. Dolayısıyla internet, imajını yaymak için kitlesel medyada reklam yapmaktan çok daha etkin ve kesinlikle daha ucuz bir yol olmaktadır.

Bu kısa makaleden çıkartılabilecek şey, iletişim sektöründe faaliyet gösteren çeşitli insanların (sahipler, sponsorlar ve yazarların yanı sıra web tasarımcıları ve ağ yöneticileri) sitenin içeriğini ve siber uzaydaki din adamlarının rolünü tanımlama ve sunma sürecine de katılmakta olduklarıdır. Bu seçimler hangi kitleye ulaşılmak istenildiği ve hangi kanalın kullanıldığıyla ilgilidir. Gerçekten de internet, onu karakterize eden bir jargonla, kendi tarzını yaratmaya başlıyor ve tüm İslami bilgi üreticileri, ister istemez bu faktörlerle uzlaşmak zorunda kalıyor.

KAYNAKÇA

Anderson, Jon W. (2003-2004) "Des communautés virtuelles? Vers une théorie 'technopratique' d'Internet dans le monde arabe", *Maghreb Machrek*, 178: 45-58.

Anderson, Jon W. (2008) "The Internet: Shaping the Post-Modern Public Sphere of Islam", Kazuo Ohtsuka ve Dale F. Eickelman (der.), *Crossing Boundaries: Gender, the Public, and the Private in Contemporary Muslim Societies*, Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, s. 119-134.

Atia, Samir (2003-2004) "Internet en langue arabe: espace de liberté ou fracture sociale?", *Maghreb Machrek*, 178: 29-44.

Atia, Tarek (2001) "Thinking Big", *Al-Ahram Weekly Online*, 537 (7-13 Haziran). <http://weekly.ahram.org.eg/2001/537/itl.htm> (erişim tarihi: 18 Şubat 2009).

Barthes, Roland (1985) *L'aventure sémiologique*, Paris: Éditions du Seuil.

Bayat, Asef (2003) "From Amr Diab to Amr Khaled", *Al-Ahram Weekly* 639 (22-28 Mayıs). <http://weekly.ahram.org.eg/2003/639/fel.htm> (erişim tarihi: 18 Şubat 2009).

Benedikt, Michael (der.) (1991) *Cyberspace: First Steps*, Boston: Massachusetts Institute of Technology.

Bunt, Gary (2003) *Islam in the Digital Age: e-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Londra: Pluto Books.

Chartier, Roger (1990) *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Paris: Seuil.

Eickelman, Dale ve Anderson, Jon (der.) (2003) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

Galloux, Michel (1997) *Finance islamique et pouvoir politique: le cas de l'Egypte moderne*, Paris: PUF.

Gonzalez-Quijano, Yves (2000) "Cheikh Shaarawi, star de l'islam électronique", *Réseaux*, 99: 240-253.

Gonzalez-Quijano, Yves (2007) "La renaissance arabe au XIX siècle: médium, médiations et médiateurs", B. Hallaq ve H. Toelle (der.) *Histoire de la littérature arabe moderne*, Paris: Sindbad Actes Sud, s. 70-113.

Gräf, Bettina (2007) "Sheikh Yussef al-Qaradawi in Cyberspace", *Die Welt des Islams* 47 (3-4): 403-423.

Gräf, Bettina ve Skovgaard-Petersen, Jakob (der.) (2009) *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, New York: Columbia University Press.

Haenni, Patrick (2002) "Au-delà du repli identitaire les nouveaux prêcheurs égyptiens et la modernisation paradoxale de l'islam", *Religioscope*, Kasım. <http://www.religioscope.com/pdf/precheurs.pdf> (erişim tarihi: 18 Şubat 2009).

Haenni, Patrick (2003) "Amr Khaled le téléqoraniste", *Le monde des religions*, 1 (Eylül-Ekim): 46-47.

Haenni, Patrick (2005) *L'Islam de marché*, Paris: Seuil.

Haenni, Patrick ve Holtrop, Tjitske (2002) "Mondaines spiritualités... Amr Khalid, shaykh branché de la jeunesse dorée du Caire", *Politique Africaine*, 87: 45-68.

Hamdy, Naila (2002) "A dream TV come true", *Trans-national Broadcasting Journal*, 8. <http://www.tbsjournal.com/Archives/Spring02/sirhan.html> (erişim tarihi: 18 Şubat 2009).

Kepel, Gilles (1984) *Le prophète et pharaon: les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine,* Paris: Le Seuil.

Kepel, Gilles (1994) *A l'ouest d'Allah,* Paris: Le Seuil.

Kovach, Gretel (2002) "Moderate Muslim voice falls silent: charismatic young leader leaves Egypt as his popular sermons come under government scrutiny", *Christian Science Monitor,* 26 Kasım. <http://www.csmonitor.eom/2002/1 126/p06s01-woaf.htm> (erişim tarihi: 18 Şubat).

Lewis, Philip (1994) *Islamic Britain,* Londra: I.B. Tauris.

Mariani, Ermete (2003) "Youssef al-Qardawi: pouvoir médiatique, économique et symbolique", F. Mermier (der.) *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe,* Paris: Maisonneuve & Larose, s. 195-204.

Mariani, Ermete (2005) "Dal Corano al Web, la carriera mediatica di Amru Khaled", *Meridiana,* 52: 117-38.

Mariani, Ermete (2006) "The Production of Islamic Knowledge on the Internet and the Role of States and Markets: The Examples of Yussef al-Qaradawi and Amru Khaled", G. Larsson (der.) *Religious Communities on the Internet,* Uppsala: Universitetstryckeriet, s. 131-149.

Mariani, Ermete (2007) "Les oulémas syriens à la recherché d'une audience virtuelle", Yves Gonzalez-Quijano ve Christophe Varin (der.) *La société de l'information au Proche-Orient: internet en Syrie et au Liban,* Beyrut: Presses de l'Université Saint-Joseph, s. 93-115.

Messick, Brinkley (1986) "The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen", *Man,* 2: 101-119.

Messick, Brinkley (1993) *The Calligraphic State,* Berkeley: University of California Press.

Messick, Brinkley (1996) "Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen", M. Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers (der.) *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas,* Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, s. 310-320.

Moore, Philip (1997) *Islamic Finance: A Partnership for Growth,* Londra: Euromoney Books.

Novak, Marcos (1991) "Liquid Architecture in Cyberspace", Michael Benedikt (der.) *Cyberspace: First Steps,* Boston: Massachusetts Institute of Technology, s. 225-254.

Shahine, Gihan (2002) "Preacher on the Run", *Al-Ahram Weekly,* 616 (12-18 Aralık). <http://weekly.ahram.org.eg/2002/616/eg7.htm> (erişim tarihi: 18 Şubat 2009).

Thomas, Dominique (2005) *Le Londonistan: le djihad au coeur de l'Europe,* Paris: Michalon.

Thomas, Dominique (2009) "Britain - Rejecting Western Modernity?", S. J. Hansen, A. Mesøy ve T. Kardas (der.) *The Borders of Islam: Exploring Huntington's Faultlines, from Al-Andalus to the Virtual Ummah,* Londra: Hurst & Company.

Tyan, Emile (1999) "Fatwa", *The Encyclopaedia of Islam,* CD versiyonu (1.0), Leiden: E. J. Brill.

8

Guénoncu Gelenekselcilik ve Avrupa İslamı*

MARK SEDGWICK

Bu bölümde, kısaca "Gelenekselcilik" diyeceğim (ve halihazırda mevcut bulunan pek çok gelenekselcilik biçiminden ayırabilmek için büyük G harfiyle göstereceğim) Guénoncu Gelenekselcilik denen entelektüel bir hareket ele alınacaktır. Gelenekselcilik, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Paris ve Kahire'de ortaya çıkan yayınlarla, ilk Avrupalı İslami bilgi üreticilerinden biridir. Ancak İslam'ın bir biçimi olmayıp kendisini genellikle İslami terimlerle ifade eden Batılı felsefi ve dinî bir harekettir daha çok.[1] İlk bakışta, modern dünyanın kötülüklerine karşı genel anlamda gerçek dine, özel anlamda Sufi İslam'a dönüş çağrısı yapan bir hareket gibi gözükür. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında Paris'te faaliyet gösteren ve 1930 yı-

(*) Bu bölüm, 19-23 Mart 2003'te, Avrupa Üniversitesi Enstitüsü Robert Schuman İleri Çalışmalar Merkezi'nin Akdeniz Programı tarafından organize edilen, Dördüncü Akdeniz Sosyal ve Siyasi Araştırma Toplantısında sunulan "The Renaissance Returns to Europe by Way of Tehran: Traditionalism and the Localization of Islam" başlıklı bir belgeyi esas almaktadır. Bu makalede olgusal özünün kullanıldığı Guénoncu Gelenekselciliğin tarihçesi için bkz. Sedgwick 2004a. Bu makalede yeni ve özgün olan şey Gelenekselciliğin Avrupa'daki İslam açısından etkisi ve önemine dair, 2003'te yapılan ve bu kitap için güncelleştirilen analizdir.

1 Bölüm boyunca, dini belirtmek için "İslami"yi, halk(lar)ı ve kültürleri belirtmek için de "Müslüman"ı kullanıyorum.

lında Kahire'ye taşınan Fransız felsefeci René Guénon tarafından geliştirilmiştir. Guénon, 1951 yılında, en az Ezher'in şeyhül azamı Abd al-Halim Mahmud kadar otoriteyle donanmış bir Sufi züht modeli olarak anılan, saygın bir Müslüman olarak ölmüştür (Mahmud 1974). Ancak göreceğimiz gibi, Gelenekselcilik açısından ilk bakışta göze çarpandan daha fazlası söz konusudur.

Gelenekselcilik üzerine yapılan bir inceleme, Avrupa'daki İslam'ın, gerek doğrudan, gerekse dolaylı olarak, İslam dışı Avrupalı söylemle nasıl değiştirilebileceğini göstermektedir. Gelenekselcilik kökeni itibariyle bir Avrupa hareketidir ve İslami Gelenekselciliğin aşağıda ele alınacak iki biçiminden biri de esasen Batılı nitelikteydi. Ancak bizim inceleyeceğimiz diğer iki Gelenekselcilik biçimi kısmen Avrupa'da, kısmen de Müslüman dünyada gelişmiştir. Avrupa İslamı'na etkileri –Avrupa'dan Müslüman dünyaya ve tersi olmak üzere– dolaylıdır.

Gelenekselcilik üzerine yapılan bir inceleme, ayrıca küresel çağdaş İslami diskurun İslam'ı yalnızca Avrupa şartlarında incelemenin muhtemel tehlikeleri konusunda nasıl uyardığını da göstermektedir bize. İslam bugün Avrupa'da kesinlikle yerleşik hale geliyor olsa da ve İslam'ı yalnızca Avrupa şartlarında incelemek pek çok değerli bilgi sağlasa da, 21. yüzyıl sürekli artan küreselleşme yüzyılı olmayı vaat etmektedir. İngilizce gibi dillerde yer alan İslami diskur dünyanın herhangi bir bölgesiyle sınırlı değildir.

Gelenekselciliğin Avrupalı kökenleri

Gelenekselciliğin en erken kökenleri kısmen Rönesans'ta, kısmen de 18. yüzyılda yatmaktadır. Rönesans kökenleri, 15. yüzyılda Cosimo de Medici tarafından Floransa'da kurulan Platon Akademisi'dir. Akademinin yöneticisi, –Hıristiyanlık ve Platoncu felsefeden Zerdüştçülüğe kadar– bütün dinlerin, sonradan *Philosophia Perennis* veya "perennial [daimi] felsefe" denecek olan tek bir *Urreligion*'un [en eski, esas, gerçek din] ifadeleri olduğunu düşünen Katolik rahip ve önde gelen Neoplatonist

[Yeni Platoncu] Marsilio Ficino'ydu (Sedgwick 2004a: 23-4). "Felsefe" sözcüğü bu deyişte bugünkü anlamından çok farklı bir anlamda kullanıldığından ötürü, ben "perennial felsefe"den söz etmeyecek, Gelenekselciler tarafından kullanılmayan bir terim olsa da *Urreligion*'u tercih edeceğim. Onların kullandıkları terim, *Urreligion*'a inanç olarak tanımlanabilecek "perennializm [daimicilik]"dir.

Ficino, Hermes Trismegistus'un eserlerinin –aslında erken dönem Hıristiyanlık sonrası Alexandrine yazılarının bir derlemesi– Musa zamanından veya öncesinden geldiğine ve bu *Urreligion*'un bir ifadesi olduğuna inanma yanılgısına düşmüştü. Ficino'nun teorisi, Hermetik metinlerin doğru tarihinin 1614 olduğunun belirlenmesine kadar kısa süre rağbet görmüştü (Hanegraaff 1996: 390). Ficino'nun teorisinin en önemli kanıtı güya Hermetik metinlerin sahip olduğu büyük antikite olduğu için, bu teori, 17. yüzyıl sonrasının ciddi bilimcileri tarafından terk edilmiştir. Yine de, gerek Hermetik metinler, gerekse bir zamanlar bir *Urreligion*'un mevcut olduğu fikri Farmasonlar ve daha marjinal gruplar arasında revaçta kalmayı sürdürmüş, bu itibarla da, 19. yüzyılda genel entelektüel söylemde yeniden ortaya çıkmıştır (Sedgwick 2004a: 40-7).

Gelenekselciliğin kökenleri, 1770'lerde Avrupa'daki önemli çevrelerle kısıtlı kalan, 1830'larda özgün biçimiyle değil, Hinduizm ve Sufizmin Romantik-Deistik biçimiyle yaygınlaşan 18. yüzyıl Deizmini de içermektedir. Sir Henry Colebrooke ve Rammohun Roy gibi Deistler Hinduizmin Deistik anlayışının "basit ilkel bir monoteizm" olduğunu ifade etmişlerdir (Kopf 1969); benzer Sufizm anlayışlarına, Kaptan Sir John Malcolm'ın, Sufizmin bir Avrupa dilinde yayımlanacak en erken ayrıntılı incelemelerinden birini içeren anıtsal eseri *History of Persia*'nın 1815 tarihli baskısından sonra Avrupa'da rastlanabilir. Deizme yakın Sufizm anlayışları, kısmen Hinduizmin Deistik anlayışlarını üreten güçlerle aynı güçlerin bir sonucu, kısmen de, Malcolm'ın Sufizmi yanlış anlamasının sonucu olmuş gibidir. Bengalli bir asker-diplomat olan Malcolm herhangi bir Sufi ile konuşmuş gibi görünmez; Sufizmin Antik Yunanlılar-

dan kalma olduğunu düşünüyor ve bu varsayımı "sufi" sözcüğünün Yunan *sophoi* [bilge] sözcüğünden türediği gibi kuşkulu bir iddiada bulunuyordu (Sedgwick 2007b). Malcolm'ın Trismegistus'u bilsin bilmesin, *History*'si, sonraki Oryantalistler ve diğer bilimciler başlangıçtaki yanlış okumaları düzeltmeye çalışsalar bile, Sufizmin *Urreligion*'un bir biçimi olduğu şeklindeki Avrupa'da hayli revaçta olan görüşü içtenlikle savunuyordu.

19. yüzyılda Avrupa'nın Hindu Vedanta öğretisini keşfetmesi, insanlığın *Urreligion*'una, Helena Blavatsky'nin hazırladığı alternatif bir kaynak sağlamıştır. Olağanüstü başarılı bir dönem geçiren Blavatsky'nin Teosofik Toplum'u, daha sonra, skandallara maruz kalmıştır (Campbell 1980 ve Washington 1995), ancak yine de Ficino'nun Rönesans teorisinin versiyonunu başka gruplara aktarmayı başarmıştır. Bir aralar Fransa'nın, hatta belki tüm Avrupa'nın önde gelen gizemcisi olarak ün yapmış, çeşitli batıni ilgileri olan doktor Gérard Encausse'nin takipçilerince Paris'te *Urreligion* üzerine bir araştırma sürdürülmüştür (André ve Beaufils 1995). Blavatsky'nin Teosofik Toplum'u sadece *Urreligion*'u yeniden hayata geçirmek istemişti, fakat Encausse daha da ileri gitmek istiyordu. Büyük ihtimalle Farmasonluğa olan ilgisi yüzünden, ondan ayakta kalabilmiş şeyleri yeniden hayata geçirerek *Urreligion*'u uygulamaya çalışıyordu. Takipçileri arasında genç René Guénon da vardı ve "Gelenekselcilik"teki "gelenek" esasında *Urreligion*'du.

Guénon kısa süre sonra Encausse'nin çevresinden ayrılıp üyeleri arasında İslam'ı kabul etmiş İsveçli ressam Ivan Aguéli'nin de olduğu bir başka Parisli din grubuna katıldı. Aguéli birkaç yıl önce İslam'ı kabul etmişti ve Mısır'da geçirdiği birkaç yıl boyunca Mısırlı Sufi ve siyasi eylemci Abd al-Rahman Illaysh aracılığıyla İbn al-Arabi'yle ilgilenmişti (Sedgwick 2004a: 59-63). Illaysh (ilgi ve dürtülerinin ruhani olmaktan çok siyasi olması nedeniyle) eski bir İslamcıydı, fakat o sıralar Kahire'de ortaya çıkan daha tanıdık ekolün farklı bir türündendi. Babası yüzyılın en ünlü Ibn al-Arabi yorumcularından biri olan Emir Abd-ül Kadir el-Cezairi'nin çevresinde eğitim görmüştü ve Illaysh'ın yaklaşımının merkezinde Sufizm yer alıyordu. İbn al-

Arabi en erken Gelenekselci yayın olarak 1906'da Kahire'de yayımlanan *Il Convito Al-Nadi* gazetesinde ön plana çıkmıştı.[2] Guénon'un Illaysh'ın eski dostu Aguéli'yle karşılaşması İslamiyet ve Sufizmle ilk teması oldu.[3]

Guénon'un aynı gruptaki bir başka arkadaşı da sömürgecilik konusunda tanınmış bir yorumcu olan Fransız Kont Albert de Pouvourville'di. Renkli bir kişiliğe sahip de Pouvourville Müslüman değildi ve İslam'a da ilgi duymuyordu, fakat Guénon'un (ve Gelenekselciliğin) "kültürel kötümserliğinin" ana kaynağı olması bakımından önemlidir (Sedgwick 2004b: 56-8). De Pouvourville, –uygarlıkların kaçınılmaz çatışmalarında sağ kalabilmek için– "beyaz ırk"ın sadece Doğu'nun maddi kaynaklarıyla yetinmeyip dinî ve felsefi kaynaklarını da sömürmesi gerektiğini ileri sürerek "sarı tehlike"ye karşı uyarılarda bulunuyordu[4] (Pouvourville 1906: 11-16). Guénon kısa süre içinde "sarı tehlike"nin saçmalığını kabul etmesine rağmen (Guénon 1924: 115), de Pouvourville'in Avrupa, Doğu'nun ruhani bilgeliğini öğrenmedikçe Avrupa kültür ve uygarlığının mutlak çökme tehlikesi içinde olduğu görüşüne sadık kaldı. Modern Avrupa uygarlığı, Guénon'un görüşüne göre, gerekli manevi özden yoksun kırılgan bir kabuktu.[5]

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Guénon, başlangıçta ünlü Katolik felsefeci Jacques Maritain'in himayesinde, Gelenekselcilik felsefesini bu temellerde geliştirdi. Ancak, Guénon'un ça-

---

2 Guénon'un "Gelenekselci" dahli olmadan basılan bir gazeteyi tanımlamak hiç kuşkusuz sorunlu ve bazı hallerde anakroniktir, fakat Aguéli'nin erken yazıları o zamandan beri Gelenekselci kuralın bir parçası haline gelmiştir.

3 Bazıları Guénon'un İslam'a ihtidasını bu karşılaşmadan başlatır. Sedgwick 2004a'da, Guénon'un Sufi bir tarikata "kabulü"nün İslam'a ihtidayla ilgili olmadığını ve Guénon'un Müslümanlık döneminin 1930'ların başlarında başladığını ileri sürüyorum. Yine de, aşağıda göreceğimiz gibi, Guénon İslam'a fiilen "dönmüş" olduğunu hep inkâr etmiştir. Bu karşılaşmanın gerçek önemi İbn al-Arabi'nin Şam'daki merkezî konumunun Gelenekselciliğe dönüşüydü.

4 De Pouvourville aslında "sarı tehlike" terimini kullanmamıştır, fakat "sarı ırk"ın oluşturduğu tehdidi yazıya dökmüştür. Onun "uygarlıklar çatışması" gerçekte ırkların arasındaki çatışmanın erken bir çeşidiydi.

5 Burada ve aşağıda tüm felsefeyi çok kısa olarak özetliyorum ve kaçınılmaz olarak özetimde bazı sapmalar vardır. Guénon'un eseriyle ilgilenenlerin başlangıç noktası Guénon 1927'dir.

lışmasının Hıristiyan karşıtlığı iyiden iyiye açığa çıktığında Maritain, Guénon'un en önemli destekçilerinden biriyken en sıkı muhaliflerinden biri haline dönüştü (Boulet 1962: 24-5),[6] halbuki bu arada en azından bir Katolik kardinal Guénon'un eserinin hayranıydı (Daniélou 1984: 138-9 ve James 1981: 88-9). Guénon'un olgunlaşmış Gelenekselciliği Ficino'nun ve Blavatsky'nin *Urreligion* araştırmalarına, Encausse'nin onu canlandırmaya gerek olduğu kanısına ve de Pouvourville'in Doğu'nun manevi zenginliklerine ters düşmüş modern Avrupa'nın manen yoksul kalacağı görüşüne sahip çıkmaktadır. Guénon Pouvourville'in Doğusu (Taoizm) yerine Blavatsky'nin ve Encausse'nin Doğusunu (Vedanta) koymuş ve Sufi İslam'ı *Urreligion*'ın yaşayan hali olarak görme konusunda Aguéli'yi izlemiştir. Ayrıca, Hindu döngüsel zaman kavramlarından yararlanarak Pouvourville'in kültürel karamsarlığını daha güçlü bir şey haline getirmiştir. Guénon, ilerleme imkân ve arzu edilebilirliğine ilişkin standart Avrupa görüşüne, ilerlemenin gerilemeyi maskeleyen bir illüzyon olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Çoğu Avrupalı'nın gelişim olarak gördüğü değişiklikler aslında yozlaşmaydı. Örneğin, bireyselleşmenin artması gerçek bir özgürlük getirmiyor, toplumun atomlaşmasını ve homojenleşmesini, dolayısıyla da gerçek özgürlüğün yitip gitmesini doğuruyordu (Guénon 1945). Guénon'un her yerde tanık olduğu düşüş, iddia ettiği üzere, kaçınılmazdı. İnsanlığın hareketi, olması gerektiği gibi çıkış değil iniş yönündeydi.[7]

O halde erken Gelenekselcilik, Avrupalı'dır, Avrupai olmayandan çok Avrupai kaygılara hitap etmektedir. Moderniteye tepki olarak, bir biçimde Romantik harekete veya Sanat ve El-

6 Maritain'in sonraki husumetini, iki adam arasındaki açık kırgınlıktan ve Maritain'in Guénon'un eserini Yasak Kitaplar Dizini'ne sokmaya çalıştığına dair sürekli dolaşan (ancak teyit edilmemiş) söylentilerden çıkartıyoruz. Öte yandan, yaşamının sonuna doğru Maritain Montréal'den Paris'e uçarken faal bir Fransız Gelenekselcisi Henri Hartung'la karşılaştığında, iki adam ortak çok şeyleri olduğunu görüp ilişkilerini sürdürdüler. Sylvie Hartung, röportaj, İsviçre, Ağustos 2001.

7 Teknik olarak, *kali yuga* veya dördüncü çağ. *Kali yuga* Guénon'un sonraki çalışmalarının hemen hepsinde tartışılmakta ve benim okuduğum veya görüştüğüm her Gelenekselcinin analizinde merkezî bir rol oynamaktadır.

sanatları akımına benzemektedir.[8] İkinci olarak, Avrupai olmayan sistemler (neo-platonculuk ve Hinduizm) gelişmesinde katalizör oluyordu ve İslam, belirgin bir biçimde Avrupalı olan bir yapıda kullanılan öğelerin pasif bir tedarikçisinden fazlası değildi.

Bu noktada Gelenekselciliğin ikinci önemli karakteristiğini de belirleyebiliriz. Bu da, Gelenekselciliğin –fiilden çok düşünceyle ilgili bir şey olması anlamında değil de, neredeyse sadece entelektüellere cazip gelen bir sistem olması nedeniyle– bir entelektüel hareketi olmasıdır. Bu olgu, Guénon'un çevresinde küçük bir taraftar grubunun toplanmaya başladığı 1920'lerde ne kadar doğruysa, bugün de o kadar doğrudur. 1920'lerden bu yana değişen şey bu entelektüellerin uyruklarıdır. Başlangıçta hepsi Fransız veya Fransızca konuşan insanlardı; giderek başka Avrupalıları ve de Amerikalıları aralarına almaya başladılar. Bugün aralarında Türkler, İranlılar, Araplar, Pakistanlılar ve Malezyalılar vardır. Son yıllarda Gelenekselciler arasında doğma büyüme Müslümanlar özellikle öne çıkmışlardır. Bunun nedeni muhtemelen Gelenekselciliğin çekiciliğine en fazla kapılan entelektüellerin Batı modernitesinden en çok soğumuş olan kişiler olmalarıdır ve bugün Batı modernitesinden soğuyan Avrupalı entelektüellerden çok daha fazla Müslüman vardır.

Gelenekselci entelektüeller, diğer Gelenekselcileri hedefleyen "sert" Gelenekselcilik ve daha genel bir kamuyu hedefleyen "yumuşak" Gelenekselcilik olmak üzere iki tür bilginin üreticileridir. "Yumuşak" Gelenekselcilik genellikle açık bir Gelenekselcilik değildir ve diğer meselelerle (genellikle dinler ve sıklıkla da İslamiyet'le) ilgili tartışmanın "sert" Gelenekselcilikten alınan görüş ve yorumları izlediğini genelde sadece olaydan haberdar bir okuyucu görebilir. "Yumuşak" Gelenekselciliğin çekiciliği "sert" Gelenekselciliğinkinden çok daha fazla olmuştur, fakat pek çok Gelenekselci ilkeyi, iyice anlayamadıkları zaman kepaze gibi gören tipik birinci kuşak Müs-

8 Ananda Coomaraswamy gerçekte William Morris ve René Guénon arasında gevşek bir bağ sağlamaktadır.

lüman göçmen açısından "yumuşak" Gelenekselciliğin bile bir çekiciliği yoktur. Aynı şekilde, oldukça farklı nedenlerle olsa da, Gelenekselciliğin hiçbir türü Müslüman olmayan Avrupalı işçi sınıflarına çekici gelmemektedir.[9] Gelenekselciler ("yumuşak" Gelenekselcilik) tarafından üretilen bilginin tipik tüketicisi, ana dini veya doğum yeri ne olursa olsun, makul derecede, modern (örneğin Batılı) bir eğitim almış, ruhsal ve estetik anlamda ilgili veya "haberdar" biridir. Öte yandan, siyasi açıdan bilinçli olanlar ne sert ne de yumuşak Gelenekselcilikle ilgilenmektedir. Gelenekselciler çoğunlukla toplumları değil, bireyleri değiştirmeyi amaçlar.[10] Bazı İslamcı veya "köktendinci" Gelenekselci olmuştur ve bu siyasi anlamda faal olan bazı Gelenekselciler diğerlerince neredeyse kâfir olarak görülürler.[11]

İslami Guénonculuğun ve Gelenekselci İslamiyet'in ortaya çıkışı

Guénon'un Gelenekselciliği ve ilk takipçileri, o zamanlar, Avrupai bir hareket oluşturmuşlardı, fakat –Guénon'un ilk dostlarından Aguéli üzerinden Emir Abd-ül Kadir'e ulaşması ve Guénon'un Sufi İslam'ı *Urreligion*'un mevcut en iyi örneği olarak seçmesiyle– İslam'la da bağları vardı. Bu bağlara rağmen, İslami bir hareket değildi. Guénon, Kahire'de mütedeyyin bir Müslüman olarak yaşamasına rağmen, İslam'a "dönmemiş" olduğunu savunuyordu. *Urreligion*'u gerçekten anlayan biri (Guénon'un dü-

9 Burada Guénon'un eserine aşina pek çok doğuştan Müslüman Kuzey Afrikalı'nın görüşlerini açımlıyorum; bu görüşler, Arap dünyası hakkındaki kendi tecrübemin de teyit ettiği görüşlerdir. Avrupalı işçi sınıflarının hiçbir üyesi Gelenekselciliğin tarihçesinde, çok ender olarak, Gelenekselci bir Sufi tarikatın yandaşı olmak ve –daha sık olarak– Julius Evola'nın esinlendirdiği sağcı siyasi bir örgütün bir üyesi olmak dışında, herhangi bir rol oynamamıştır. Benim genel kuralım, Sedgwick 2004a'da tartışılan, siyasi Gelenekselcilikten çok ana akım, manevi Gelenekselcilikten yana olmaktır.

10 Hiç kuşkusuz, yeterli sayıda bireyi değiştirmenin bir toplumu dolaylı olarak değiştirebileceğini kabul ediyorlar, fakat toplumları değiştirmek ana hedeften çok muhtemel bir sonuçtur.

11 Yine, bu yorum anaakım, manevi Gelenekselcilik için de geçerlidir. Evola'nın ve onun en başta gelen çağdaş savunucusu, etkili Rus siyasi yorumcu Alexander Dugin'in takipçileri siyasi açıdan çok faaldirler.

şüncesine göre), o anlayışa istinaden, herhangi bir şeye dönmüş olamazdı. Guénon, kendi sözcükleriyle, İslamiyet'e dönmekten ziyade "taşınmıştı" (*s'y est installé*) (Guénon'dan Alain Daniélou, 27 Ağustos 1947; akt. Zarcone 1999; Laurant 1998: 139). İslam'ın şeriatını titizlikle izlemesine rağmen, Guénon asla tam bir Müslüman değildi. Esas ilgisi, temas ve yazışmalarından görülebileceği gibi, *Urreligion*'un (onun adlandırmasıyla "gelenek") yeniden keşfine yönelik projesi ve o *Urreligion*'un modern dünyada gerçekleştirilmesine yönelik muhtemel bütün projelerdi. Mısır ulemasıyla doğru dürüst bir teması veya herhangi bir Mısırlı söyleme katılmışlığı yoktu ve *Urreligion*'u Katolik veya İslami bir bağlamda Farmasonluk biçiminde gerçekleştirecek projelerle de ilgileniyordu (Sedgwick 2004a: 75-80). Asıl Katolik proje kısa zamanda çöktü, ancak Masonik proje devam ediyor ve Guénon'un ölümünden beri –Ortodoksi bağlamında olmak üzere– bir başka Hıristiyan projesi var olmaya başlamıştır.

Ancak Guénon'un ölümünden sonra Gelenekselci hareket parçalanmış ve pek çok yöne gitmiştir. Bu yönlerden bazıları aslını söylemek gerekirse İslamcıydı ve bizim bu bölümün kalanında Avrupalı, Müslüman ve Avro-Müslüman diye üç başlık altında değerlendireceğimiz bunlardır.

Geç Gelenekselciliğin ilk İslami biçimi, üyeleri yalnızca Avrupalı İslam mühtedileri olan Avrupa'daki (ve sonradan Amerika'daki) Sufi tarikatlar olmak üzere tamamen Avrupaiydi. Göreceğimiz gibi, bu tarikatlardan sadece biri Avrupa'daki daha geniş (kuşkusuz, o zamanlar küçük) Müslüman toplulukla iletişim içindeydi ve bu Avrupai biçimlerden hiçbirinin Avrupa'daki İslam üzerinde fazla etkisi olmamıştı. Gelenekselciliğin ikinci İslami biçimi, Avrupalı olmaktan çok Müslüman'dı. Müslüman dünyada Gelenekselciliğin –ilki İran'da ve ardından Türkiye'de ve (bir ölçüde de) Malezya'da– ortaya çıkmaya başladığı 1960'lara ve 1970'lere dayanmaktadır. Gelenekselciliğin bu iki İslami biçimi, ulus ötesi İslami diskurda oynadıkları rol vasıtasıyla Avrupa'daki İslam üzerinde biraz etkili olmuştur, fakat Avrupa veya başka bir yerde herhangi bir ayrı dinî cemaatin yaratılmasına yol açmamıştır. Gerek ilk (Avrupai), gerekse

ikinci (Müslüman) biçimlerde vurgu Guénon'un teorilerine olması bakımından, Geleneksel İslam'dan çok İslami Gelenekselciliğe aitti ve İslam bazı bakımlardan her zaman tali kalıyordu.

Son olarak da, 1980'lerden beri İslami Gelenekselciliğin bir Avro-Müslüman biçimi ortaya çıkmıştır. Bu üçüncü biçim, bizim amaçlarımız açısından en ilginç gelişmedir, çünkü vurgu Guénon'dan İslamiyet'e kaymıştır ve ayrıca bağımsız dinî cemaatler ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslami Gelenekselciliğin bu üç biçiminin de günümüz Avrupa Müslümanları açısından farklı derecede meşruiyetleri vardır. Avrupai biçiminin meşruiyeti, kısmen yalnızca Avrupalı mühtedilerden oluştuğu için azdır. Müslüman ve Avro-Müslüman biçimleri, kısmen doğma büyüme Müslümanları kapsadığından, kısmen de, önde gelen şahsiyetlerinin bazı hallerde sadece entelektüeller olmakla kalmayıp ulema otoritesiyle de ilgileri bulunduğundan dolayı daha fazla meşrudur.[12]

İslami Gelenekselciliğin salt Avrupai biçimleri

İslami Gelenekselciliğin Avrupai biçiminin en erken örneği Guénon'un eserinin İsviçreli hayranı Frithjof Schuon tarafından İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir zaman önce İsviçre ve Fransa'da kurulan Sufi tarikatti. Schuon, 1930'larda İslam'ı kabul etmiş ve Ahmad al-Alawi'nin Sufi tarikatına katılmak üzere Cezayir'e gitmiştir; Avrupa'ya döndükten sonra ilk olarak Basel'de, ardından Amiens ve Paris'te Aleviye'nin şubelerini açmıştır. 1998 yılında Schuon'un ölümü sırasında, tarikatı Cezayir kökenlerinden uzun zaman önce kopmuştu ve Meryemiye olarak biliniyordu. O tarihlerde, dünya çapında binden fazla üyesi vardı.[13]

Meryemiye az biliniyordu, çünkü varlığı çok yakın zamana kadar gizliydi. Ancak önemli bir bilgi üreticisiydi. Üyeleri çeşitli

12 Üç farklı biçimin değişken meşruiyetine dair yorumlarım, rakamsal verilerden çok çıkarım ve izlenimleri temel almaktadır, fakat yine de neredeyse kesinlikle doğrudur.

13 Schuon ve Meryemiye Sedgwick 2004a'da uzun uzun ele alınmaktadır (bkz. bölüm 4, 7 ve 7). Meryemiye'nin üyelerinin boyutuna dair tahminler son derece kabadır.

dillerde, bazen İslamiyet, bazen başka dinler hakkında yüzlerce kitap yazıyor ve başta Amerika olmak üzere çeşitli üniversitelerde ders veriyorlardı.[14] En yaygın biçimde okunan taraftarı Huston Smith Avrupa'da pek tanınmıyordu, fakat karşılaştırmalı din üzerine 20. yüzyıl Amerikası'nın en çok satan kitabı *The Religions of Man*'i (sonradan adı *The World's Religions* olarak değiştirildi) yayımladığı Amerika'da çok tanınmaktadır; adı geçen kitap bir buçuk milyondan fazla satmıştır (Sedgwick 2004a: 163-5). Hiçbir Avrupalı Meryemi böylesi bir başarı kazanamamıştır, fakat Martin Lings ve Gay Eaton, Titus Burckhardt ve Roger du Pasquier'nin eserleri de yaygın bir şekilde okunmaktadır.

Meryemiye sadece kendi içinde önemli değil, bazı başka Gelenekselci Sufi tarikatların kaynağı olduğu için de önemlidir. Bunların en eskilerinden biri, liderliğini savaştan önce, merhum büyük din âlimi Mircea Eliade'yle aynı Bükreş Gelenekselci grubunun bir üyesi olan eski Romanyalı diplomat Michel Vâlsan'ın yaptığı Paris kökenli tarikattı.[15] Vâlsan'ın tarikatı Schuon'un Meryemiyesine oranla küçüktü ve Fransa'nın dışına hiç çıkamamıştı, fakat –aralarında birkaç seçkin Fransız âlimin de olduğu– takipçileri İslami bilgi üreticisi olmasalar bile Fransız halkını İbn al-Arabi'nin eserleriyle tanıştırmaktan sorumlu kolaylaştırıcılardı (Elmore 1999: 101). Bir başka eski Meryemi'nin kurduğu bir tarikat da Milano'da bulunan Abd al-Wahid Pallavicini'nin Ahmediyesidir. Bu da nispeten küçük bir tarikattır, fakat Pallavicini 1980'ler boyunca göze çarpan bir kişilikti ve Milano'da bir cami inşası projesiyle birlikte 2001 yılında İtalya'da yine dikkatleri üzerine çekmişti.[16] İslam yorumları, sonuç itibariyle geniş bir kamuoyuna ulaşmıştı (Sedgwick 2004a: 136-42).

14 Bu yazarlar tarafından yayınlanan kitaplar www.traditionalists.org sitemde sayılmış ve analiz edilmiştir.

15 Eliade'in Gelenekselcilikle ilgisi fazlasıyla tartışmalı olmuştur ve benim tartışmaya katkım Sedgwick 2004a: 189-92'de ele alınmıştır. Eliade belki de tümü içinde en önemli Gelenekselciydi, fakat Müslüman olmadığı için bu makalenin dışında kalmaktadır. Vâlsan'ın tarikatı *Against the Modern World*'ün 6. bölümünde değerlendirilmektedir.

16 Kuşkusuz yıllardır Milan'da faaliyette olan pek çok cami vardı, fakat hiçbiri resmen 'cami' sayılmıyordu. Pallavicini'nin küçük fakat resmî bir cami inşa projesi bundan dolayı dikkat çekiciydi.

Bu üç Sufi tarikatın Müslüman dünyadaki Sufizme ne ölçüde benzediği büyük oranda farklılık göstermektedir. Vâlsan'ın takipçileri Müslüman dünyanın normlarına en yakın olanlardı ve Paris'teki doğma büyüme Müslümanların çoğuyla yakın dostlukları vardı. Vâlsan Paris Camisi imamının kızıyla evlenmişti. Tarikatı belirgin bir biçimde standart Sufizm anlayışını yayıyordu.[17] Buna karşın, Pallavicini'nin ve takipçilerinin uygulamaları Müslüman dünyadaki dindar Müslümanlarınkilere çok benziyor olmasına rağmen, Pallavicini'nin İtalyan kamuoyuna aktardığı anlayış diğer İtalyan Müslümanlar tarafından heterodokslukla eleştirilmekteydi. Bu eleştirilerin zaman zaman haksızlığa düştüğü oluyordu, fakat Pallavicini'nin İslami diye dile getirdiği görüşler Hz. Muhammed'den çok Guénon'dan esinlenmiş gibiydi daha çok.[18] Schuon'un takipçilerinin İslam tasvirleri Pallavicini'den çok Guénon'dan etkilenmektedir, fakat uygulamalarının İslami normdan ayrılış tarzı ne Vâlsan'ın, ne de Pallavicini'nin tarzına benzemektedir. Schuon, takipçilerinin namazı evlerine gidene kadar geciktirmelerine, bir işle meşgullerse Ramazan orucunu ihmal etmelerine ve bira içmelerine izin vererek, İslami uygulamaları Avrupa normlarına uyacak biçimde yerelleştiriyordu. Hatta, izin verilen fiilî faaliyetlere dair kısıtlamalar daima olsa da, evlilik dışı cinsel ilişkilere duruma göre bazen izin verilebiliyordu.[19] Şeriatın temel yönlerinin Batı kültürüne uymak üzere bu şekilde

17 Bu yorumların temelinde Vâlsan ve takipçilerinin okuduğum kitapları ve Michel Chodkiewicz ve Vâlsan'ın oğlu Muhammad'la 2000 yılında Fransa'da yaptığım röportajlar yatmaktadır.

18 Eleştirilerden bazıları için, bkz. Sedgwick 2004a: 140-1. Pallavicini'yi İtalyan İslamı'nın haritasına yerleştirmeme yardımcı oldukları için Stefano Allievi ve merhum Ottavia Schmidt'e teşekkür borçluyum. Pallavicini'ye eleştiri yöneltenler genellikle Sufiliğe muhaliflerdir ve gerçekten de kendi İslamiyet anlayışlarından ayrılmalar daha önce hiç görülmediği için İslam'dan kopuşlar için onu suçlamaktadırlar. Daha sorunsal olanıysa, örneğin, Pallavicini'nin, tamamen Guénoncu olan ve ana akım İslami görüşten önemli oranda farklılık gösteren, İslamiyet'le Katolik Hıristiyanlık arasındaki ilişkiyi algılayış biçimidir.

19 Bu konular son derece ihtilaflıdır. Çoğu adını belirtmek istemeyen eski Meryemilerle yapılan sayısız röportajdan ve 1950'lerden kalma yazışmalar ve 1990'larda bir ABD tahkikatında kullanılmak üzere hazırlanan yeminli beyanlar dahil olmak üzere belgesel kanıtlardan çıkartılmıştır.

iyileştirilmesi İslam'ın yerelleştirilmesi açısından oldukça çarpıcı bir çeşitliliktir.

Genelde, Gelenekselciliğin Avrupai biçimine ilişkin bu örnekler, Avrupa ve başka yerlerdeki doğma büyüme Müslümanlar açısından meşruiyet ve otoriteden yoksundur. Gördüğümüz gibi Vâlsan, Paris'teki Kuzey Afrika Müslüman cemaatince kabul görüyordu ve doğma büyüme Müslümanlar yaptığı zikir oturumlarına nadiren katılıyorlardı; hiçbiri tarikatına katılmamış ve onu şeyhten saymamışlardı.[20] Vâlsan'ın zikrine yaptıkları ziyaretlerin asıl nedeni nezaket ve meraktan başka bir şey değildi. Vâlsan halka karşı konuşması için çeşitli davetler alıyordu; bütün bunlar –kabul etmesi halinde– etkin bir İslami bilgi üreticisi olmasına yol açabilecek ve zamanla kendisine meşruiyet ve otorite kazandırabilecekti, fakat o sürekli olarak bu davetleri reddediyordu. Doğuştan emekliydi sanki.[21]

Pallavicini ve Schuon'un doğma büyüme Müslümanlar arasında meşruiyetlerinin olmaması, takipçileri arasında (bir iki istisna dışında) doğma büyüme Müslümanların olmamasından kaynaklanabilir. Bu durum, kısmen bu takipçilerin bir araya getirilmesi sırasında ilgisiz kalmalarını, kısmen de Pallavicini'nin ve Schuon'un yorum ve/veya uygulamalarıyla doğuştan Müslümanlar içinde genelde ortodoks sayılanlar arasındaki mesafeyi yansıtmaktadır.

Bu meşruiyet yoksunluğunun istisnası Vâlsan'ın takipçilerinin, mühtedi olmayan ve Gelenekselciliğe oranla İslam'a daha yakın olan çocukları arasında görülmektedir. Onlardan bazıları, eğer reşit değillerse, Fransa'daki İslamiyet'te kabul görmüş figürler haline gelmişlerdir. Örneğin, Yacoub Roty Müslüman çocuklar için İslami konularla ilgili birtakım kitaplar yazmıştır (Roty 1994) ve Paris Camisi'nde ders vermiştir.[22] Pallavicini'nin tarikatı takipçilerinin doğuştan Müslüman çocukları-

20 Chodkiewicz ve Muhammad Vâlsan, röportajlar.

21 Chodkiewicz, röportaj.

22 Roty'nin Paris Camisi'yle eski birlikteliği 2000 yılında bir cami görevlisiyle yapılan bir telefon görüşmesiyle onaylanmıştır.

nın[23] yetişkinliğe ulaşmış olmaları açısından çok yeni bir tarikattır; burada tek istisna Pallavicini'nin kendi oğlu Yahya'dır. Yahya Pallavicini babasına oranla daha fazla kabul görmüş gibidir ve bir gün doğuştan Müslümanlar açısından daha önemli bir İslami bilgi üreticisi olabilir. Schuon'un takipçilerinin çocuklarının, bu makalenin yer vermeye değer bulmadığı nedenlerle herhangi bir sıfatla herhangi bir rol oynadıkları duyulmamıştır.

Bir diğer istisna da, ilk Meryemilerden ve Hz. Muhammed'in iyi karşılanan biyografisinin yazarı olan Martin Lings'tir (Lings 1983). Lings gerek kitabı gerekse dindarlığından ötürü İngiltere'de ve başka yerlerdeki Müslüman cemaatin çeşitli kesimleri arasında saygı duyulan biriydi. 2005 yılında ölümünden sonra, kendini "Britanya'nın önde gelen Müslüman dergisi" diye tanımlayan ve Britanya'nın önde gelen entelektüel Müslüman dergisi niteliğini hak edebilecek bir dergi olan *Q-News*, "Artık onun gibi birini göremeyiz"[24] başlığıyla bir sayıyı ona adamış, sayfalarının neredeyse yarısını hakkındaki tanıklıklarla doldurmuştu. Bu tanıklıklardan bazıları diğer Meryemilere aitti, fakat biri de, *The Guardian* tarafından "büyük ihtimalle Batı'nın en etkin İslam âlimi" saydığı Amerikalı mühtedi Hamza Yusuf'tan gelmişti (O'Sullivan 2001).[25] Bu tanım biraz abartılı olsa da Yusuf, farklı bir tür gelenekselci hareket içinde gerçekten önemli ve öncü bir kişiliktir; bu hareket:

> Tıpkı "geleneksel" İslam-iman-ihsan hadisinde söylendiği gibi "geleneksel" İslami tarzlara sadık Müslümanlardır. Vardıkları sonuç: Eşarilere, Maturidilere (ve bazılarına göre Atharilere) göre "akide", dört Sünni mezhebe göre fıkıh ve tarikat esaslı olsun olmasın, tasavvuftur (Anonim 2008).

---

23 Müslüman ailelerde doğmuş ve Müslüman olarak büyümüş olmak anlamında. Elbette, standart İslami inanca göre tüm insanlar doğuştan Müslüman'dır.

24 Hamlet'ten alıntı burada biraz değiştirilmiştir. Aslında Hamlet (babasına) şöyle der: "O bir adamdı, onu her yerde, her zaman örnek alın, / Bir daha onun gibi birini göremeyiz."

25 Saygısız Amerikalı bir Müslüman blog yazarı da "geleneksel İslam'ın sakallı yarı tanrısı" diye tanımlamıştı. (Eteraz 2006)

Bu hareket üzerine yapılan, Batı'daki İslami bilginin giderek artan derecede önemli bir kaynağını oluşturan tartışmalar bu bölümün kapsamı dışındadır. Bazı hallerde Gelenekselciliğe benzer, fakat en önemlisi *Urreligion*'dan epey farklılık gösterir. Üyelerinden bazıları Gelenekselciliğin bu yönüne son derece eleştirel yaklaşmaktadır. Bu hareketin önde gelen figürü olan bir başka Amerikalı mühtedi Nuh Ha Mim Keller, Gelenekselcilerin *Urreligion*'un

> ilkin 1930'larda Kahire'de, Fransız mühtedisi René Guénon ve daha sonra öğrencisi Frithjof Schuon ve altındaki yazarlar tarafından kamuya duyurulacağı bu yüzyıla kadar on dört yüzyıl beklemiş bir şey

olduğu şeklindeki görüşünü reddediyordu.

> Daha önce başka kim dedi bunu? Eğer kimse demediyse ve geri kalan herkes bunun küfür olduğunu düşünüyorsa, neye dayanarak kabul edilmelidir bu? (Keller 1996)

Ancak *Q-News* makalesinde, Yusuf "tekfir" (küfür saymak) tehlikelerine karşı kibarca uyarıyor ve Lings'in son derece iyi bir dindar olduğunu ve *Urreligion* üzerine görüşlerinin onun diğer takdir edilesi vasıfları karşısında mazur görülebileceğini yazıyordu (Yusuf 2005). Yusuf aslında, Avrupa İslamı üzerindeki etkisinin, tıpkı Yacoub Roty ve Yahya Pallavicini gibi, Gelenekselciliğiyle ters orantılı olduğunu söyleyerek, Lings'e, Gelenekselciliğine *rağmen*, saygı gösterilmesi gerektiğini ileri sürüyordu.

Lings, biri Müslüman biri Müslüman olmayan iki kraliyet ailesinde de etkiliydi. Ürdün'deki (muhtemelen küçük) bir Meryemi zaviyesinin başındaydı ve Prens El Hassan bin Talal (merhum Kral Hüseyin'in kardeşi ve uzun bir zamandır Ürdün Veliahdı), Prenses Vicdan Ali (doktorasını Londra'daki Oryantal ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda yapmış, Kral II. Abdullah'ın özel haznedarıyla evli ünlü bir artist) ve Prenses Vicdan'ın kız kardeşi (Lings 2005) olmak üzere, Ürdün kraliyet ailesinin üç üyesi, yazarın ölümü sonrasında yayımlanmış bir kitabın "In

Memoriam" bölümünde hakkında beyanlarda bulunmuştu. Kral Abdullah'ın 2005 ve 2006 yılında Birleşik Devletler'e yapmış olduğu resmî ziyaretlerin çok başarılı bir kısmının arkasında, kralın o zamanlar "inançlar arası işlerden sorumlu özel danışmanı" olan Amerikalı Meryemi akademisyenin düzenlediği, Yahudi ve Baptist liderlerle diyalog çerçevesinde Gelenekselci bir ilham vardı (Duin 2006).[26] *Urreligion* dinler arası diyalog ve dolayısıyla Arap-Batı ilişkilerinin gelişmesi için mükemmel bir esas olabilir.

Lings'e saygı duyan diğer kraliyet ailesi Britanyalı'dır. Prens Charles, eskiden prensi düzenli olarak ziyaret eden Lings'ten saygıyla bahsetmiştir ve en az bir Meryemi gazetesi okumaktadır (Wales 2006).[27] Prensin "gizli İslam mühtedisi" olabileceği ileri sürülse de (Pipes 2003) bu durum kesinlikle doğru değildir. Ancak kişisel maneviyatında Gelenekselcilik önemli bir rol oynamaktadır (Sedgwick 2007a) ve kamuya açık konuşmalarında sık sık vurguladığı İslam'a yönelik alışılmadık sempatisinin ardında yatan önemli bir faktördür.

Açıkçası ne Prens Charles'ın konuşmaları "İslami bilgi"dir, ne de Kral Abdullah'ın Washington D.C.'deki Baptist namaz toplantılarındaki konuşmaları. Ancak her ikisi de Avrupa'daki İslam üzerinde etkilidir; ayrıca Lings ve bazı başka Meryemilerin çalışmaları gibi, Müslüman olmayanların İslam'a bakış açılarını da etkiler. Gelenekselci veya Gelenekselci esinli olan yazar ve konuşmacılar Avrupa'daki genel kamunun İslam'a yönelik husumetini azaltmaya çalışabilirler, fakat bununla birlikte – Müslüman olsunlar ya da olmasınlar– İslam'ı iyi eğitimli Avrupalılar arasında daha saygın kılacak şekilde sunabilirler ve sunmaktadırlar da. Bu önemlidir: Muhammad Abduh 19. yüzyılda, modern Batı bilim ve hümanizması dahilinde eğitim gören Müslümanların, İslam'a halk arasına çıkmakta utandıkları eski bir giysiden kurtulur gibi yüz çevirmeleri için baştan çıka-

26 Kralın o zamanki özel danışmanı olan Joseph Lumbard'ın bir Meryemi olduğu *Washington Times*'ta geçmemektedir. 2004 yılında Kahire'deki röportajları temel alan bir beyandır bu.

27 Galler Prensi, en sevdiği Gelenekselci yazıların *Sacred Web* gazetesinde olduğunu belirtmiş ve ayrıca Sophia okuduğunu da söylemiştir.

rılabileceklerini dile getirmiştir (Abduh 1897: 127). Muhammad Abduh'un modern eğitimlilerin entelektüel dünyasıyla rekabet edebilecek bir İslam inşa etmeye çalışmasının bir nedeni de budur. Yine, çağdaş Avrupa'daki İslam formlarının çoğu beşeri bilimlerde eğitim görmüş Müslümanlara pek de çekici gelmemektedir. Hamza Yusuf ve Nuh Ha Mim Keller tarafından yüceltilen İslami Gelenekselcilik, bu Müslümanlara neo-Selefilikten veya Müslüman Kardeşler'in İslamı'ndan çok daha çekici gelmektedir.

İslami Gelenekselciliğin Müslüman biçimleri

İlk ve en önemli doğuştan Müslüman Gelenekselci bir İranlı olan Dr. Seyyed Hossein Nasr'dı. Nasr, İran'ın devrim öncesi seçkin bir ailesinde dünyaya gelmiş olup Pehlevi sarayının önde gelenlerinden ve bir aralar kültür bakanlığı yapmış birinin oğluymuş ve Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde ve Harvard'da okumadan önceki lise eğitimini Batı'da (Avrupa'da değil, Amerika'da) almış. Gelenekselciliği Amerika'da keşfetmiş ve Schuon'un Meryemiyesine katılmış (Sedgwick 2004a: 154).

Nasr, Müslüman dünyanın ilk Gelenekselci Sufi tarikatı (Meryemiye) şubesini Tahran'da kurmuştur ve bu şube, şimdilerde Şiraz'da bulunmasına ve küçülmesine rağmen hâlâ durmaktadır.[28] Meryemiye İslami Gelenekselciliğin Avrupalı biçimiydi, fakat Nasr, İslami Gelenekselciliğin Müslüman bir biçimine yol açacak şekilde bağımsız hareket ediyordu. Nasr'ın ilmî ve örgütsel faaliyetleri İran Meryemiyesi'nden daha önemliydi. Sonradan beşeri bilimler başkanı olduğu Tahran Üniversitesi'ndeki başarılı kariyerinin yanında, iyi ödenekli ve ünlü İran İmparatorluk Felsefe Enstitüsü'nü kurmak için saray ahalisiyle olan iyi ilişkilerini kullanıyordu. Sözü edilen felsefe, Farsçada hikmet olarak bilinen, kısmen İbn al-Arabi'den tü-

28 Şiraz'daki Meryemiye'yi ziyaret etmedim; dolayısıyla boyutu ve faaliyetleri hakkında ikinci elden bilgilere sahibim. Bunlar, bugün İran'daki Gelenekselciliğin diğer yönlerinden daha az önemli gibi görünmektedir.

reyen ve en tanınmış savunucusu Molla Sadra al-Din al-Shirazi olan İran tasavvuf okuludur. Nasr, âlim meşruiyetine sahip biri olarak İran'da etkili bir İslami bilgi üreticisiydi. Tam bir âlim eğitiminden yoksun olsa da, Amerika'dan döndükten sonra zamanın önde gelen ulemasından hikmet eğitimi görmüş ve iki büyük ayetullahla yakın birliktelikler kurmuştu.[29] Nasr'ın İran'daki etkisinin bir göstergesi de, devrimden sonra Ayetullah Humeyni tarafından İran üniversitelerinin İslamlaştırılması amacıyla kurulmuş Kültür Devrimi Kurulu'nun yedi üyesinden üçünün Nasr'ın enstitüsünün ya Gelenekselci ya da yarı Gelenekselci üyelerinden olmalarıdır.[30]

İran İmparatorluk Felsefe Enstitüsü de, geleneksel dinî bilimlerin canlandırılmasına adanmış Gelenekselci bir eğitim okuluydu. Okul, tanınmış din âlimleri Fransız Henri Corbin ve Japon Toshihiko Izutsu gibi Gelenekselci olmasalar da Gelenekselcilerle yol arkadaşlığı yapan figürleri ağırlamış ve William Chittick gibi şimdilerde İngilizce İbn al-Arabi yazıları konusunda önde gelen bir âlim olan geleceğin âlimlerini eğitmişti. Nasr'ın enstitüsü, İran'da ve yurt dışında tüketime sunulan İslami bilgi üretimine ek olarak, geleceğin bilgi üreticilerini de eğitmiştir. Bu kişiler sonraları Gelenekselci İslam'ı tüm dünyaya taşıyacaklardı.

Nasr'ın İran'daki faaliyetleri devrimle sona ermiştir. Devrimci rejimin önde gelen kişilerinden bazılarıyla kişisel ve bilimsel düzeyde iyi ilişkileri olmasına rağmen, önceki rejimle yakın birlikteliği tehlike arz ettiğinden (Radji 1983: 270),[31] o günden beri akademik kariyerini sürdürdüğü Amerika'ya sürgüne gitmiştir. Bugün Amerika'da iyi tanınmaktadır, ancak bir za-

29 Bunlar Tahran Üniversitesi'nden Ayetullah Mortada Motahhari ve Nasr'ın enstitüsünden Ayetullah Jalal al-Din Aştiyani idi. Motahhari saygın bir âlim olarak da bilinen önde gelen bir İslamcı ideologdu, fakat Aştiyani tamamen apolitikti (devrimden sonra Tahran'dan ayrılıp Meşhed kentinde inzivaya çekimişti). Her ikisi de Gelenekselci değildi.

30 Nasrullah Pourjavadi, Reza Davari Ardakani ve Abdolkarim Soroush.

31 Örneğin Nasr, BBC'yi Şah aleyhine yayın yapmaktan vazgeçirmek üzere Londra'ya gitti; İranlı komandoların Kıbrıs'taki BBC istasyonunu havaya uçurmaları için alternatif bir plan da yapılmıştı.

manlar İran'da elde ettiği –bundan böyle de tekrar elde etmesi neredeyse imkânsız olan– ünü bir daha kazanamamıştır.[32]

Nasr, en önemlileri Tahran'da (İngilizce) yazılmış olan kitaplarıyla bilgi üretiminde çok önemli bir yer tutar. Bu kitapların tümü İslamiyet'i Gelenekselci bir perspektiften ele almaktadır, fakat herhangi bir başka Gelenekselci yazarın kitaplarından Müslüman olmayanların yanı sıra Müslümanlara da hitap edecek kadar çok "İslami"dir. Bu durum doğuştan Müslümanlara daha kolay ulaşmasına imkân tanımakta ve kamuoyundaki meşruiyetini artırmaktadır.[33] Diğer Gelenekselci yazarlar yalnızca Batılılara hitap etmişlerdir, bu yüzden, bazen Müslüman dillerine tercüme edilmiş olsalar da doğuştan Müslüman kitlenin rağbetini pek elde edememişlerdir. Nasr'ın çalışmalarıysa, hemen hepsi Farsça ve Türkçeye tercüme edilmiş; bu iki ülkede ve Malezya'da –diğer ikisi kadar olmasa da– oldukça iyi satmıştır. Diğer Gelenekselci yazarların tercümeleri, Nasr'ın yaratmış olduğu ilgiden yararlanmak için Nasr'ın kitaplarını izlemiştir çoğunlukla (Sedgwick 2004a: 255-6).

Nasr, hem İran'da, hem Türkiye'de, Gelenekselci görüşleri ve hatta Gelenekselciliği genel entelektüel söyleme sokmuştur; Nasr'ın Malezya'daki etkisinin de önemli olduğuna dair göstergeler vardır. Nasr'ın Türkiye ve İran'daki etkisinin Avrupa'daki Türk ve İranlılara ne ölçüde yayılmış olduğunu tam olarak bilebilmek için daha kapsamlı bir araştırma gerekmektedir. Ancak Nasr'ın kitaplarının, bizzat orada ikamet ettiklerinden Avrupa modernitesine aşina olan Müslümanlara, Avrupa dışı modernite biçimlerini iyi bilen Müslümanlara oranla çok daha fazla çekici geldiğine dair güçlü belirtiler vardır. Avrupalı Müslümanlar için, Nasr'ın –modern ve (kelimenin genel anlamıyla) geleneksel bir figür olarak– âlim ve yarı âlim olarak çifte meşruiyet sahibi olması ona çok az kişinin sahip olduğu bir otorite kazandırmaktadır. ABD medyasında İslamiyet konusunda say-

32 İran akademik ve entelektüel yaşamı Amerikan akademik ve entelektüel yaşamından son derece farklıydı ve halen de öyledir. Nasr'ın Amerika'da İran'daki ününün yanına bile yaklaşabileceğini düşünemiyorum.

33 Bu yorumlar Nasr'ın Türkiye, Mısır ve İran'daki doğma büyüme Müslüman okuyucularıyla yapılan görüşmeleri temel almaktadır.

gın bir yorumcu olması bu otoriteyi artırmakta ve yukarıda belirtildiği gibi, Kral Abdullah ve Prens Charles örneklerine benzer bir etkiye yol açmaktadır.

Gelenekselci İslam'ın Avro-Müslüman biçimleri

İlk Avro-Müslüman Gelenekselci, Guénon'la Kahire'de tanışmış, Guénon'un cenazesine katılan üç kişiden biri olan[34] ve daha sonra uzun yıllar Paris'te yaşayan, önceleri UNESCO'da çalışmış, ardından Paris VII (Lisieux) Üniversitesi'nde İslamoloji dersleri veren Afgan uyruklu Dağıstanlı Dr. Najm al-Din Bammate'ydi. Bammate'nin geçmişi Nasr'ınkine benziyordu: Seçkin kesimin yüksek öğrenim görmüş bir üyesi (babası Birleşmiş Milletler Afgan Büyükelçisi'ydi) ve kozmopolit bir entelektüeldi (Selam 2000: 13-15). Ancak Nasr'dan farklı olarak onun Avrupa'da etkisi Müslüman dünyada olduğundan fazlaydı. Paris'te geçirdiği yıllarla ilgili daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir, fakat ilk göstergeler, 1970'li yıllardan 1985 yılında ölene değin, Bammate'nin, bugün hâlâ varlıklarını koruyan ve Fransa'daki Müslümanlardan, bazı Fransız mühtedilerinden ve bazı Kuzey Afrika kökenlilerden oluşan bir grubun lideri olduğu şeklindedir.[35] Bu grubun boyutu ve önemi sabit kalmaktadır, fakat resmen bir Sufi tarikat olmamasıyla Gelenekselci normdan ayrılıyor gibidir. Bammate'nin İslamı'nın ne ölçüde yerel bir form olduğu bilinmemektedir, fakat Bammate'nin takipçileri arasında Avrupalı mühtedileri olmasına ve Bammate'nin Müslüman-Batı ilişkilerine olan ilgisine bakacak olursak, yerelleşme çeşitliliği göstermemesi küçük bir ihtimal gibi görünmektedir.[36]

---

34 Başka ifadelere göre, aralarında Bammate'nin olmadığı sadece iki kişi varmış. S. Katz, Swami Siddheswarananda'ya mektup, 6 Şubat 1951, Accart 2001: 241-2 ve Perry 1999: 90-1.

35 2000, Paris'teki hazırlık görüşmeleri.

36 Bammate, üzerine sayısız konuşmalar yaptığı, Avrupa'daki İslam'a ilişkin konularla yakından ilgiliydi. Bkz. ölümünden sonra yayımlanmış kitabı *L'Islam et l'Occident*.

En önemli Avro-Müslüman Gelenekselci grup, Bammate'den bir on yıl sonra, yine Fransa'da kurulmuştur. Bu grubun liderliğini bir Faslı olan Dr. Faouzi Skali yapıyordu. Skali, bir bakan veya büyükelçinin değil de bir hastane yöneticisinin oğlu olsa da, iyi eğitimli ve kozmopolit olması açısından Nasr ve Bammate'ye benzemektedir. Nasr'ın Guénon ve Schuon'u Amerika'da keşfetmiş olmasının tersine o, Guénon'un çalışmalarını daha 1970'lerde Paris'te öğrenciyken keşfetmiştir. Skali'nin dikkati başlangıçta Guénon'un İslami olmayan Batı dışı dinlere, özellikle de Taoizme ilişkin çalışmalarına yönelmiş. Bu anlamda, Skali de çoğu Müslüman Avrupalı gibi Guénon'a tepki göstermiş. Sonraları İslam ve Sufilik hakkında –Rumi'nin Fransızca tercümesi olan Henry Corbin'in kitabını ve benzer eserleri– okumaya başlamış ve sonunda da, Faslı Frankofon entelektüeller arasında alışılmamış bir ilgi gören Kadiri ve Darkavi kökenli önemli bir Sufi tarikat olan Budşişiye'ye katılmış (Haenni ve Voix 2007). Budşişiye, Fas'taki mukaddemleri arasında alışılmadık oranda üniversite profesörü olmasına rağmen, esas itibariyle klasik bir Sufi tarikattır.

Skali, Budşişiye'ye katıldıktan sonra, okulunu bitirmek üzere Paris'e dönmüş ve o günden sonra Fransa'da kalmış. Bir Gelenekselci ve bir Sufi olmak üzere çifte kimliği var, fakat Bammate'nin yapmış olduklarına bakılınca Sufi (ve dolayısıyla İslamcı) kimliği ağır basmaktadır. Bu durum Schuon ve hatta Vâlsan'ınkine benzemiyordu, Pallavicini'ninkine de benzememektedir. Asla gerçek bir maneviyat yolu bulamamış pek çok kişi Gelenekselciliği bir maneviyat yoluna dönüştürmeyi denemiş olsa bile Skali, özel sohbetlerinde Gelenekselciliğin bir maneviyat yolu olmadığını vurgulamaktadır.[37] Skali'nin yolu Gelenekselcilik değil Budşişiye ve şeriattır; asıl otoritesi saydığı kişi de Guénon değil, Fas'ın Cezayir sınırına yakın Beni Snassen yaylasında, Madagh'daki şeyhidir.

Skali inanılmaz enerjisi ve önemli yetenekleri olan bir adamdır ve bu itibarla, kısa bir süre de olsa Avrupa'da önemli bir İslami bilgi üreticisi olmuştur. 2007'de, çok da bilinmeyen ne-

37 Görüşme, Fez, 2001.

denlerle faaliyetlerini azaltmıştı; sonraki süreç, Budşişiye'nin Paris, Strasbourg, Nantes, Montpellier, Aix, Nice ve Marsilya'daki zaviyelerini denetleyen mukaddemi olduğu 2003 yılında yaptığı faaliyetlere benzer şeyler yaptığını göstermektedir. Ayrıca Avrupa'nın bazı yerlerindeki az sayıda Budşişi'nin de sorumluluğunu üstlenmişti.

Skali'nin takipçileri esas itibariyle Kuzey Afrika kökenli Fransız mukimler ve İslamiyet'i kabul etmiş Fransız mühtedilerdi; ancak sayı ve oranlarını bilmiyorum. Skali –Budşişi mukaddemi olması, antropoloji dalında Fransız doktorasına sahip olması ve (ileride göreceğimiz gibi) uluslararası düzeyde bir kültür figürü olması nedeniyle– fazlasıyla meşruiyeti olan bir kişilikti. Nasr gibi, entelektüel otoritesiyle âlim otoritesini birleştirmişti.

Skali'nin etkisi Avrupa Budşişiyesi içinde çok belirgindir (Voix 2004) ve ötesine de taşmıştır. Fransa'daki Gelenekselci çevrelerde faaldi ve Gelenekselcilere hitap eden birtakım kitap ve makalelerin de yazarıydı[38] ve bu bağlamda, Gelenekselciliği olmadığı bir maneviyat yoluna çevirme çabalarının abesliği konusunda pek açık sözlü değildi. Kendisini izleyici kitlesinden uzaklaştırmak istememesi anlaşılır bir şeydi. Skali ayrıca, hiçbiri alenen Budşişi veya Gelenekselci olmayan çok çeşitli alternatif dinî ve kültürel olaylara katılarak ve organize ederek çok daha geniş çevrelere de hitap ediyordu. Bunların arasında Marsilya'daki bir kafe-kitapçı (Le Derviche), bir dergi (*Soufisme d'Orient et d'Occident*), "Oryantal" müzik ve "Sufi şarkılar"da uzman bir kültür derneği (L'Isthme) vardı. Skali, iki yıllık bir etkinlik de düzenlemiştir; ilki, Fransa'da (bir dizi toplantı, film, sergi ve konserden oluşan) "Rencontres Méditerranéenne sur le soufisme", diğeri de 1994 yılında başlatılan Fez Dünya Kutsal Müzikler Festivali'ydi;[39] şimdilerde Fas'ta yılın önemli kültür et-

38 En önemli kitabı muhtemelen Skali 1995'dir. İkinci yarısı daha kolay okunabilir niteliktedir ve ilk yarısına göre çok daha etkileyicidir.

39 2007 itibariyle, Skali artık bu festivali yönetmemiştir. Bunun yerine her yıl bir Fez Sufi Kültür Festivali'ne başlamıştır. Bu festivallerin 2009'daki üçüncüsünde, Sufileri, akademisyenleri, Fransız bir senatörü ve Hermes vakfının başkanını kapsayan yuvarlak masa tartışmaları ve konserler iç içeydi.

kinliklerinden biridir ve Avrupa'dan bile çok sayıda ziyaretçi çekmektedir. Bütün bu faaliyetler çağdaş Avrupa şartlarının derinlemesine kavrandığını yansıtmaktadır. İslamiyet'i, kendisine oldukça muhalif bir kitleye kültürel hamleler, müzik ve el sanatlarıyla "olandan farklı sunmaktan" daha iyi bir yol düşünmek zordur (Skali 2000: 2).

Tüm bu "sosyal destek" etkinlikleri Budşişiye'nin insan kazanmasına hizmet etmiş ve Budşişiye'nin Fas'taki Frankofon seçkinler arasından üye kazanmaya yönelik başarılı çabalarına paralellik göstermiştir (Segwick 2004b). Fez Festivali veya Fransa'da "Sufi şarkılar"ın icraatı gibi olayların Avrupa'daki İslam'a doğrudan bir etkisi yoktur, fakat Prens Charles ve Kral Abdullah'ın konuşmalarının yanı sıra Lings ve Nasr'ın kitapları gibi, İslam'a dönük genel algıların değişmesi yolunda dolaylı etkileri olabilir.

Skali, "gereksizlerin yerelleştirilmesi" diye nitelendirilebilecek bilinçli bir yerelleştirme politikası sürdürmüştür. Varsayım ve umut, zamanla tüm takipçilerinin standart Sufi model dahilinde dindar Müslümanlar olacağı yönündeydi, fakat bu arada Skali, şeriatın ayrıntılarını vurgulamama konusunda Faslı Budşişileri izliyordu. Şeriat şeriattır, ebedi ve mutlak; fakat kadın başörtüsü şeriatın en önemli parçası değildir. Skali, sosyal olarak muhafazakâr Faslı Müslümanlar, Kuzey Afrika kökenli Fransız mukimler ve Fransız mühtediler olmak üzere ilgilendiği üç ana grup arasındaki kültürel çatışma potansiyelinin farkındaydı. Onun derdi, geleneksel bir Fas ortamını sürdürmekten çok, Kuzey Afrika'dan gelen göçmenlerin Fransız kültür çevresiyle entegre olmalarına yardımcı olmaktı daha çok ve –kendi sözcükleriyle– "Fransızlara türban taktırmak" istemiyordu.[40]

İkinci bir yerelleştirme çeşidi de, Skali'nin yorumlarının İslam, Sufilik ve Gelenekselcilikle birleştiği yoldu. Kökenine bakmaksızın belli tür Fransız mukimlerine çekici geliyordu bunlar. Tipik Fransız Budşişisi epey entelektüel ve biraz da maceracı, en az üniversite düzeyinde eğitimli ve çağdaş seküler Avrupa kültürünün yüzeysellik ve bencilliğinden şikâyetçi di-

40 Skali, röportaj.

ye tanımlanabilirdi. Ana dini bu niteliklerden daha fazla farklılık göstermektedir. Şu halde Skali, Avrupa'da İslam'ın gelecekteki biçimlerinden biri açısından ilginç bir model olarak hizmet edebilecek yerleşik bir cemaate liderlik etmiş ve geliştirmişti.

Bir âlim olmasa da bir entelektüel olarak otoritesi giderek artan bir başka Gelenekselci Müslüman, CNRS'de astrofizikçi olan Dr. Bruno Guiderdoni'dir. Guiderdoni, Pallavicini'nin bir takipçisidir, fakat Fransa'da, büyük oranda da bağımsız faaliyet göstermektedir ve hem entelektüel güçleri, hem de diplomatik yetileri, Pallavicini'nin İtalyan takipçilerinden çok daha yüksek düzeydedir. Pallavicini'nin izleyici kitlesi çoğunlukla Müslüman olmayanlardan ve mühtedilerden oluşmaktayken, Guiderdoni –tıpkı Skali gibi– Avrupa'daki doğuştan Müslümanlara da hitap etmektedir. Birkaç yıl da, o sıralar Fransız televizyonunun yegâne İslami televizyon programı olan ve Fransız Müslümanları arasında önemli bir kitleye sahip olan "Connaître l'Islam"ı sunmuştur. Bu programda Gelenekselci vurgular ve eğilimler görülürdü,[41] ancak ne Gelenekselcilik ne de Sufilik açık açık konuşulmazdı.[42] Guiderdoni artık "Connaître l'Islam"ı sunmuyor, fakat gerek Fransa'da, gerekse yurt dışında İslam hakkında konuşan popüler biri olmayı sürdürmekte. Guiderdoni, Skali gibi, fakat daha dar kapsamlı olmak üzere, Avrupa'daki ilginç İslami bilgi üreticilerinden biridir.

Bu Avro-Müslüman İslami bilgi üreticilerinin Avrupa'daki İslam üzerinde etkisi olduğu şeklindeki görüşümün en açık testi o etkiyi aramak olacaktı. Avrupalı Müslümanların davranış ve yaklaşımları üzerine yeterince veri olmaması nedeniyle bu, zorlu bir iştir ve daha yerine getirilmemiştir. Ancak, Avrupa İslamı'nda açıkça azınlık olan bir akım vardır ve bu akım, iyi eğitimli Müslümanlar arasında görülen ve radikal siyasi veya neo-Selefi kaygıları paylaşmayan, İslam'ın manevi yönlerini, Avrupa'daki veya aslında çağdaş Müslüman dünyadaki normlardan çok daha fazla vurgulayan bir akımdır.

41 Bu, 1996'daki bazı yayınları izledikten sonraki benim görüşümdü. Herkesin bakış açısı farklı olabilir.

42 Guiderdoni, röportaj, Milano, 1996.

Sonuç

Gelenekselcilik, kökeni itibariyle entelektüel bir harekettir ve Müslüman dünyaya oranla Rönesans'la çok daha fazla ortaklığı bulunmaktadır. Daha ilerideki öğretilerinin belirlenmesinde 19. yüzyıl sonlarındaki Paris'in alternatif dinî ortamındaki kökenleri belirleyici olmuştur. Ancak hareketin sonraki gelişimi giderek İslam'a yaklaşmıştır.

Guénon, Schuon ve Meryemiye, İslami düşünsel tarihinden çok Batılı düşünsel tarihin bir parçasıdır, fakat bugün Los Angeles'dan Kahire ve Cakarta'ya ve –elbette– Paris'e kadar dağılmış Müslümanlarca okunmaktadır. *Q-News*'un Martin Lings üzerine özel sayısı, şahsen sahip olduğu itibarın ve bugün Avrupa'daki Gelenekselci Müslümanların oynadıkları, Hamza Yusuf ve Nuh Ha Mim Keller gibi Guénoncu olmayan gelenekselcilerin oynadıklarına benzer rolün bir göstergesidir. Nasr'ın İslami Gelenekselcilik biçimi kısmen İran'da, kısmen de Avrupalılarla İranlıları ve ayrıca Amerikalılarla Japonları da içine alan küresel bir diskur içinde ortaya çıkmıştır. Modernlik konusunda yaşadıkları tecrübeler sonunda Gelenekselci görüşlere yakınlık duyanları –Müslüman ve Müslüman olmayan– insanları etkisi altına almıştır.

Gelenekselciliğin bu makalede ele alınan nihai biçimi, Skali ve takipçileri gibi entelektüel anlamda çok yönlü Avrupalı Müslümanların geliştirdikleri Avro-İslami biçimdir. Ancak bir kez daha hatırlatmak isteriz ki, biz küresel olgularla ilgileniyoruz. Skali Fransa'da mukim olabilir, fakat faaliyetleri Fas kökenli Sufi tarikat kapsamında sürdürülmektedir. Fransa'nın yanı sıra Fas'ta da okunmaktadır. Öyle görülüyor ki, en önemli bölümü bölgesel değil, eğitsel ve deneyimsel olanıdır.

Bu olgu tümüyle yeni olamaz. İnternetten yüzyıllar önce tasavvur edildi, İngilizce çok önceleri küresel bir dil haline gelmişti, entelektüel hareketler zaten bölgeselin ötesindeydi. Luther sadece Almanya için önemli değildi, İbn al-Arabi de sadece Suriye için önemli değildi. Bugünün farkı, belki Suriye ve Almanya'nın, İran ve İtalya'nın düşünsel dünyaları arasındaki dilsel ve başka tür bölünmelerin azalıyor olmasıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammad (1897) *Risalat al-tawhid,* Cairo: Matbaal-kubra al-amiriyya.

Accart, Xavier (der.) (2001) *L'Ermite de Duqqi: René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens,* Milano: Arch.

André, Marie-Sophie ve Beaufils, Christophe (1995) *Papus, biographie: la Belle Epoque de l'occultisme,* Paris: Berg International.

Anonim (2008) "Traditionalists and Traditionalists" makalesine yorum, Mark Sedgwick (der.) "Traditionalists: A Blog for the Study of Traditionalism and the Traditionalists", 6 Ekim 2008, <http://www.blogger.com/comment.g?blogID=29711878&postID=6944575914152717475> (erişim tarihi: 15 Mart 2009).

Boulet, Nõele Maurice-Denis (1962) "L'ésotériste René Guénon: souvenirs et jugements", *La pensée catholique: cahiers de synthèse* 77: 17-42.

Campbell, Bruce (1980) *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement,* Berkeley: University of California Press.

Charles, Prens (2006) "Tradition in the Modern World" adlı konferansta konuşma, University of Alberta, Kanada, 23-24 Eylül.

Daniélou, Alain (1984) "René Guenon et la tradition hindoue", Pierre-Marie Sigaud (der.) *René Guénon* [Dossier H], Lozan: L'Age d'Homme, s. 136-140.

Duin, Julia (2006) "Breakfast to Have Interfaith Flavor; King of Jordan Guest of Honor", *The Washington Times,* 1 Şubat.

Elmore, Gerald T. (1999) *Islamic Sainthood and the Fullness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon,* Leiden: Brill.

Eteraz, Ali (2006) "Hamza Yusuf and Haram Sex Music", <http://eteraz.wordpress.com/2006/07/23/hamza-yusuf-and-haram-sex-music> (erişim tarihi: 26 Mayıs 2007).

Guénon, René (1924) *Orient et Occident,* Paris: Payot, 1924; tekrar baskı, Paris: Guy Trédaniel, 1993.

Guénon, René (1927) *La crise du monde moderne,* Paris: Bossard.

Guénon, René (1945) *Le règne de la quantité et les signes des temps,* Paris: Gallimard.

Haenni, Patrick ve Voix, Raphaël (2007) "God by All Means... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie", Martin van Bruinessen ve Julia Day Howell (der.) *Sufism and the "modern" in Islam,* Londra: I. B. Tauris, s. 241-256.

Hanegraaff, Wouter (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought,* Leiden: Brill.

James, Marie-France (1981) *Esotérisme, occultisme, franc-maçonnerie et christianisme aux XIX et XX siècles: explorations bio-bibliographiques,* Paris: Nouvelles éditions latines.

Keller, Nuh Ha Mim (1996) "On the Validity of All Religions in the Thought of Ibn Al-Arabi and Emir Abd al-Qadir", <http://masud.co.uk/ISLAM/nuh/amat.htm> (erişim tarihi: 14 Mart 2009).

Kopf, David (1969) *British Orientalism and the Bengal Renaissance,* Berkeley: University of California Press.

Laurant, Jean-Pierre (1998) "La 'non-conversion' de René Guénon (1886-1951)", Jean-Christophe Attias (der.) *De la conversion,* Paris: Cerf, s. 133-139.

Lings, Martin (1983) *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Londra: Allen & Unwin.

Lings, Martin (2005) *A Return to the Spirit: Questions and Answers*, Louisville, Kentucky: Fons Vitae.

Mahmud, Abd al-Halim Mahmud (1974?) "Al-'arif bi'Llah shaykh Abd al-Wahid Yahya", Mahmud, *Al-madrasa al-Shadhiliyya al-haditha wa imamha Abu'l-Hasan al-Shadhili*, Kahire: Ahmad Hamdy, s. 230-341.

O'Sullivan, Jack (2001) "If you Hate the West, Emigrate to a Muslim Country", *The Guardian*, 8 Ekim. <http://www.guardian.co.uk/world/2001/oct/08/religion.uk> (erişim tarihi: 14 Mart 2009).

Perry, Whithall (1999) "Aperçus", Bernard Chevilliat (der.) *Frithj of Schuon, 1907-1998: études et témoignages*, Avon: Connaissance des Religions, 1999.

Pipes, Daniel (2003) "Ts Prince Charles a Convert to Islam?" Daniel Pipes blog. <http://www.danielpipes.Org/blog/2003/ll/is-prince-charles-a-convert-to-islam.html> (erişim tarihi: 14 Mart 2009).

Pouvourville, Albert de (1906) *Le Continent* [Paris ve Berlin], 1 (1): 11-16.

Radji, Parviz (1983) *In the Service of the Peacock Throne: The Diaries of the Shah's Last Ambassador to London*, Londra: Hamish Hamilton.

Roty, Yacoub (1994) *L'attestation de foi: première base de l'Islam*, Paris: Maison d'Ennour.

Sedgwick, Mark (2004a) *Against the Modem World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press.

Sedgwick, Mark (2004b) "In Search of the Counter-Reformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiyya's Response", Charles Kurzman ve Michaelle Brewers (der.) *An Islamic Reformation?* Lanham, Md: Lexington Books, s. 125-146.

Sedgwick, Mark (2007a) "Prince Charles and Rumi", Mark Sedgwick (der.) "Traditionalists: a blog for the study of Traditionalism and the Traditionalists", 2 Aralık 2007. <http://traditionalistblog.blogspot.com/2007/12/prince-charles-and-rumi.html> (erişim tarihi: 15 Mart 2009).

Sedgwick, Mark (2007b) "Quelques sources du dix-huitième siècle du pluralisme religieux inclusif", Jean-Pierre Brach ve Jérôme Rousse-Lacordaire (der.) *Etudes d'histoire de l'ésotérisme: mélanges offerts à Jean-Pierre Laurent*, Paris: Editions du Cerf, s. 49-65.

Sedgwick, Mark (2008) "European Neo-Sufi Movements in the Interwar Period", Nathalie Clayer ve Eric Germain (der.), *Islam in Inter-War Europe*, Londra: Hurst, s. 183-215.

Sellam, Sadek (2000) "Un frère des hommes", Najm-oud-Dine Bammate (der.) *L'Islam et l'Occident: dialogues*, Paris: UNESCO, 2000, s. 13-16.

Skali, Faouzi (1995) *La voie soufie*, Paris: Albin Michel.

Skali, Faouzi (2000) *Soufisme d'Orient et d'Occident*, 5: 2.

Voix, Raphaël (2004) "Implantation d'une confrérie musulmane en France: mécanismes, méthodes et acteurs", *Ateliers*, 28: 221-248.

Washington, Peter (1995) *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits who Brought Spiritualism to America*, New York: Schocken Books.

Yusuf, Hamza (2005) "A Spiritual Giant in an Age of Dwarfed Terrestrial Aspirations", *Q-News*, 363: 53-58.

Zarcone, Thierry (1999) "Relectures et transformations de soufisme en Occident", *Diogène*, 187 (47): 110-121.

Âlim (çoğulu ulema): (İslami) ilim adamı.

Barelvi: Güney Asyalı gelenekselci ve Sufi çeşnili İslam için genel terim. Adını, 19.yüzyılın önde gelen gelenekselci İslam savunucularından Raza Ahmad Khan'ın ikamet yeri Bareilly'den almıştır.

Batıl: Uydurma (genelde doğru ve gerçeğin, "hakk"ın karşıtı olarak kullanılır).

Cemaat-i İslami: Mevlana Abu'l Ala Mawdudi tarafından kurulmuş, Güney Asya kökenli İslami hareket ve siyasi parti.

Dai: Duacı, İslam görevlisi (tam kelime anlamı, "dava"yı yürüten kişi)

Ders-i nizami: Adını Lucknow'da, Farangi Mahallesi'nde oturmuş 18. yüzyıl âlimi Molla Nizamuddin'den alan, Güney Asya medreselerinin geleneksel ders yönetmeliği.

Dar-ül akit: "Akit alanı", sözleşmeye dayanan barışçıl ilişkilerin geçerli olduğu Müslüman olmayan topraklar.

Dar-ül dava: "Eylem alanı", İslami propagandaya açık Müslüman olmayan topraklar.

Dar-ül harb: "Savaş alanı", İslam'ın düşmanları tarafından kontrol edilen topraklar.

Dar-ül İslam: "İslam alanı", İslam'ın egemen din olduğu topraklar.

Dar-ül ülum: "Bilim alanı", yüksek okul düzeyinde İslami okul.

Dava: İslamiyet'in propagandası ve tellallığı.

Deobandi: Adını, ılımlı reformcu Deoband medresesinden alan, Güney Asyalı iki ana akım hareketten biri. Sufi tarikatlara eleştirel yaklaşmakta olup eren ilahlaştırmasına ve daha gelenekselci Barelvi hareketinin göz yumduğu diğer "popüler" teamüllere tamamen karşıdır.

Dinî talim (Urduca): Dinî eğitim.

Ehl-i Hadis: Gerçek hadisle belgelenemeyen tüm uygulamaları kesinlikle reddetmiş Güney Asyalı reform hareketi. Vahabiler gibi, Sufilik ve geleneksel fıkıh esaslı âlimliğin güçlü muhalifleridirler.

Fakih (çoğulu fukaha): İslami hukuki düşünce (fıkıh) uzmanı.

Fazıl (çoğulu fuzla) (Urduca): (Güney Asya'da) yüksek okul düzeyinde medrese mezunu.

Fetavi: "Fetva"nın çoğulu.

Fıkıh: İslami içtihat, hukuki düşünce.

Fıkıh el-ekalliyet: Müslüman olmayanların çoğunluğu oluşturdukları ülkelerde Müslüman azınlıkların özel durumunun göz önüne alındığı, İslami hukuk düşüncesi dalı.

Fırka-i naciye: "Kutsal tarikat", ümmetin 72 tarikata bölüneceğini, sadece birinin korunacağını söyleyen hadise gönderme.

Füru: "Dallar", hukuk bilgisi kaynaklarından türeyen pozitif kuralların bütünü.

Hak(k): Doğru, gerçek ("batıl"ın karşıtı), Sufi diskurda genelde Allah'ı kasteden terim

Hıfz: Ezberleme (özellikle Kuran'ı).

Hicap: Kadınların İslam'a göre "örtünmeleri"

Hikmet: "Erdem", felsefe ve (antik) bilimler.

Hizb-ut Tahrir: "Özgürlük Partisi", tüm ümmeti yeni bir halifelik altında birleştirmeyi amaçlayan İslamcı hareket.

İdare: "Ofis, daire", Minhac-ül Kuran hareketinin cami ve İslami merkezlerinin bilinen adı.

İdda: Bir kadının boşandıktan veya kocasının ölümünden sonra (hamile olmadığının belirlenmesi için) gözlenmesi gereken bekleme süresi.

İfta: Fetva çıkartma eylemi veya süreci.

İcma: "Uzlaşma, anlaşma", özellikle geleneksel anlamda bir İslami hukuk kaynağı sayılan, önde gelen İslam âlimleri arasındaki uzlaşma.

İçtihat: El altında yazılı cevabın olmadığı, İslam hukuku sorununun akil kişilerce çözümü.

İhvan: "Dostlar, kardeşler", genellikle bir Sufi tarikatın veya başka dinî hareketlerin üyelerinden bahsederken kullanılan terim.

El-İhvan el-Müslüman: "Müslüman Kardeşler", 1928'de Hasan el-Benna tarafından Mısır'da kurulan en önemli İslami hareket.

İmam: Sünniler arasında, bir camideki namaz lideri; Şiiler arasında Peygamber, Ali bin Ebu Talib ve torunlarının meşru halefleri.

İmamet: (Şii geleneğinde) imamın karizmatik liderliği.

İstifta: bir fetva talep etme.

Kari (çoğulu kurra): Okuyucu, [Kuran'ı] ezberden okuyan.

Kavvali: Güney Asyalı Sufi geleneğin dinî şarkıları.

Kelam: Sistematik teoloji.

Küfr: İnançsızlık.

Küffar: "Kâfir"in çoğulu.

Mezhep: İslami hukuk okulu (Sünni İslam dört mezhebi tanımaktadır: Henefi, Şafi, Maliki ve Hanbeli; bazen Şii Caferi mezhebi de beşinci okul olarak kabul edilir).

Medaris: "Medrese"nin çoğulu.

Mahrem: [Bir kadının] nikâhlanması nın yasak olduğu ve refakatçisi olabilecek karşı cinsten yakın akrabası.

Makasıd-ül şeriat: Kutsal hukukun hedefleri (İslami hukuk teorisinde bir kategori).

Maslahat: Ümmete yararlı olan, "kamu yararı"

Maslak: "Zümre, tarikat"; Güney Asya'da İslam'daki ana akımları belirlemek için kullanılan terim.

Milli Görüş: Türkiye'de çeşitli İslamcı partileri meydana getiren; Avrupa'da resmî Diyanet'ten bağımsız önemli bir Türk Müslüman derneği olan Türk İslamcı hareketi.

Minhac-ül Kuran: Kökleri Kadiri Sufi tarikata uzanan, Pakistanlı gelenekselci İslami hareket.

Muamele (çoğulu muamelat): Dünyevi işlemler; İslami hukuki düşünce, ibadet ve muamelatı ayırmaktadır.

Muhaddit: Hadis incelemelerinde uzmanlaşmış âlim.

El-Muhacirun: "Göçmenler", Hizb-ut Tahrir'den ayrılan radikal bir İslamcı hareket

Mukaddem: "Lider", özellikle belli Sufi tarikatlarda manevi lider.

Müşrik: "Putperest", herhangi bir şey veya kimseyi Allah'ın yerine koyan kişi.

Müstefti: Fetva isteyen kişi.

Örs: (Güney Asya'da) bir ermişin ölüm yıldönümü.

Pir: Sufi üstat.

Selef-i Salihin: "Dindar atalar", yani Müslümanların ilk üç kuşağı.

Selefi: Selef-i Salihin'in iman ve teamülü olduğuna inandığı şeye bağlı olan, İslam'daki sonradan gelen tüm gelişmeleri reddeden Müslüman.

Şirk: Bir şeyi Allah'la eş tutma, "putperestlik"

Tebliğ: İmanı yaymak.

Tebliğ cemaati: 1920'lerde Britanya Hindistanı'nda kurulan, İslam'ın en başarılı ulus ötesi misyonerlik hareketi haline gelen revivalist hareket.

Tefsir: Kuran yorumları.

Tekfir: Birinin inançsız olduğunu ilan etmek.

Telfik: İslami içtihatta farklı mezheplerin farklı hükümlerini birleştirmek.

Talim: Öğretim (dinî talim, dinî öğretim]).

Tavis: Koruyucu muska.

Teysir: "Kolaylaştırma", Allah'ın dini insanlık için kolay kıldığı anlayışını temel alan, belli dinî yükümlülüklere dair birkaç yorumdan az zahmetli olanın seçilmesine izin veren fıkıh ilkesi.

Vudû: Abdest.

Zaviye: Sufi hane.

Zikir: "Hatırlama", Allah'ın adını tekrarlama.

STEFANO ALLIEVI: Padua Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü. Özellikle Avrupa'daki İslam'a odaklanmakla birlikte iltica konuları, dinin sosyolojisi ve kültürel değişim üzerine uzmanlaşmıştır. Yayınları arasında İtalyanca çok sayıda kitap ve editörlüğünü gerçekleştirdiği *Muslims Networks and Transnational Communities in and across Europe* (Jorgen Nielsen ile birlikte, Brill, 2003) ve *Muslims in the Enlarged Europe* (Brigitte Maréchal, Felice Dassetto ve Jorgen Nielsen ile birlikte, Brill, 2003) adlı kitaplar vardır. Avrupa Vakıfları Ağı adına yönettiği son araştırması, *Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends*'dir (Alliance Publishing Trust, 2009).

VALÉRIE AMIRAUX: CURAPP'a (Amiens Üniversitesi) bağlı CNRS'de sosyoloji bölümünde araştırma görevlisidir. Kanada Dinî Çoğulculuk ve Etnisite Çalışmaları Araştırma Kürsüsü'nü yönettiği Montreal Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Son çalışması, Avrupa bağlamında dinî azınlıkların yasalardan yararlanmasını temel almaktadır. Ayrıca Québec ve Avrupa'da çoğulculuk ve köktenleşme üzerine yeni bir proje de geliştiriyor. Yayınları arasında, editörlüğünü gerçekleştirdiği *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces* (Gerdien Jonker ile birlikte, Bielefeld, 2006), çok sayıda makale ve *The American Behavioral Scientist*'in karşılaştırmalı bir perspektiften ayrımcılık karşıtı politikaları ele aldığı iki özel sayısı (Virginie Guiraudon ile birlikte, 2010) bulunmaktadır.

JONATHAN BIRT: Leicestershire'daki Markfield Yüksek Öğretim Enstitüsü'nde konuk öğretim üyesidir. Oxford Üniversitesi'nden sosyal antropoloji yüksek lisansı bulunmaktadır. Britanya'daki Müslüman yaşamının yönleri üzerine bir düzine akademik makale yazmıştır. 2010'da yayımlanan *British Religion and Secularism: Islam, Society and the State* (Markfield, Kube) adlı kitabın editörlerinden biridir.

MARTIN VAN BRUINESSEN: Utrecht Üniversitesi Dinî Çalışmalar ve Teoloji Fakültesi'nde Çağdaş Müslüman Toplumlar Üzerine Karşılaştırmalı Çalışmalar Kürsüsü'nü yönetmektedir. Batı Avrupa'da İslami bilgi üretimi konusunda araştırma programını koordine ettiği Uluslararası Modern Dünyada İslam Araştırma Enstitüsü'nün (ISIM) kurucularından ve öğretim üyelerinden biriydi. En son yayınları arasında editörlüğünü gerçekleştirdiği *Sufism and the "Modern" in Islam* (Julia D. Howell ile birlikte, I. B. Tauris, 2007), *The Madrasa in Asia* (Farish A. Noor ve Yoginder Sikand, Amsterdam University Press, 2008) ve *Islam and Modernity* (M. Khalid Masud ve Armando Salvatore ile birlikte, Edinburgh University Press, 2009) bulunmaktadır.

ALEXANDRE CAEIRO: 2004 ve 2008 arasında Hollanda, Leiden'de Uluslararası Modern Dünyada İslam Araştırma Enstitüsü'nde doktora öğrencisiydi. Doktora tezi, Müslümanların azınlıklar için bir fıkıh oluşturma çabalarını anlama ve kavramsallaştırmaya ilişkindir. Caeiro, Mart 2009'dan beri, Almanya, Erlangen-Nürnberg'deki Friedrich-Alexander Üniversitesi'nde yeni oluşturulan Erlangen İslam ve Avrupa'da Hukuk Merkezi'nde (EZIRE) araştırma görevlisidir. Yayınları arasında, "The Social Construction of sharia: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West", *Die Welt des Islams*, 44 (2004) ve "The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of *ifta*: A Diachronic Study of Four *adab al-fatwa* Manuals", *The Muslims World*, 96 (2006) yer almaktadır.

PHILIP LEWIS: Bradford Üniversitesi Barış Çalışmaları Bölümü'nde "Batı'da İslam" dersi vermekte ve kentin Hıristiyan-Müslüman İlişkileri Anglikan Piskoposu'na danışmanlık yapmaktadır. Özel araştırma konusu, Britanya'da İslami din personelinin eğitim ve formasyonu ve onların Hıristiyan rahipler ve seküler kurumlarla işbir-

liği kapasiteleridir. Son yayınları arasında, *Young, British and Muslim* (Continuum, 2007) ve Stephern R. Goodwin'in editörlüğündeki *World Christianity in Muslim Encounter*'da (Continuum, 2009) çıkan "For the Peace of the City: Bradford, A Case Study in Developing Inter-Community and Inter-Religious Relations" yer almaktadır.

ERMETE MARIANI: Venedik Üniversitesi'nde Arap Dili ve Uygarlığı, Paris'teki Siyasi Araştırmalar Enstitüsü'nde Arap ve Müslüman dünyanın karşılaştırmalı politikası üzerine öğrenim görmüş olup halen Lyon Siyasi Araştırmalar Enstitüsü'nde Arap ülkelerindeki yeni medyanın "siyasi ekolojisi" hakkındaki tezi üzerinde çalışıyor. Geçtiğimiz altı yılda İtalya'nın başlıca haber ajansı Adnkronos International'ın Müslüman dünyada siyaset ve güvenlikle ilgili araştırma biriminin koordinasyonunu yürütmüştür. Ortadoğu siyasetleri ve internette İslami söylem üretimi hakkında sayısız gazete makalesi, video raporu ve deneme yayımlamıştır.

M. AMER MORGAHI: Amsterdam Özgür Üniversite'de doktora adayı ve ISIM'de araştırma görevlisidir. Doktora projesinin başlığı "Religion, Recreation, and Devotion: A Comparative Study of the Minhajul Qur'an Movement among South Asian Youth in Europe"tur. Ayrıca daha genel düzlemde Avrupa'daki geleneksel Barelvi grupları arasındaki yeni gelişmelerle ilgilenmektedir.

MARK SEDGWICK: Danimarka'da, Arap ve İslami İncelemeler Birimi koordinatörü olarak görev yaptığı Aarhus Üniversitesi'nde doçenttir. Bir tarihçi niteliğiyle, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford University Press, 2004) adlı kitabın yazarıdır. Diğer kitapları modern dünyadaki İslam ve Sufizmle ilgilidir.

Dizin

11 Eylül 2001 saldırıları 24, 56, 116, 157, 169, 177, 194, 216, 236, 237

Abd al-Malik 38-40, 45
Abd al-Qadir al-Jazairi 278
Abduh, Muhammad 18, 268, 269, 278
Adib, Emad Edin 220, 224, 225, 227
AEIF (Association des Étudiant Islamiques de France) 109, 120, 124, 125
Aguéli, Ivan 256-258, 260
Ahmediye
al-Alawi, Ahmad 262
al-Albani, Nasir al-Din 47
al-Buti, Said Ramadan 110, 124
al-Darsh, Sayyid 187
Alevi 12, 14, 262
al-Khandhalwi, Muhammad Zakariya 153, 154
al-Sabah, Sayyid 225, 226
Arkoun, Mohammed 124
Asad, Talal 11, 12
aşure 87
Avro-İslam 8, 277
Avrupa İslamı (ayrıca bkz. Fransız İslamiyeti) 8-10, 41, 56, 79, 181, 188, 248, 253, 254, 267, 276

Badawi, Zaki 25, 147, 148, 176
Bakri, Omar (Omar Bakri Muhammad) 9, 215, 216, 218, 219, 233-250
Bammate, Najm al-Din 272, 273, 279
Barelviler 17, 80, 82-85, 87-89, 91, 96, 102, 146-151, 165, 173, 174, 182, 281, 282, 289
Bencheikh, Soheib 62, 76, 135, 136
Berlin 14, 17, 27
bilginin aktarılması (sözel) 21, 35, 43, 65, 235
Bin Bayyah, Abdullah 190, 200
Birmingham 148, 149, 157, 166, 173-175, 233
Blavatsky, Helena 256, 258
Boubakeur, Dalil 19, 105, 118, 136
Bouzar, Dounia 124, 132
Bradford 147, 148, 150, 158, 161, 16w2, 175, 181, 184, 192
Britanya Müslümanlar Birliği 248
Budşişiye 273-275
Bury 148, 152, 153, 154, 156-159, 161, 162, 164, 166, 175, 178, 181, 182
Büyük Britanya Şeriye Mahkemesi 219, 239, 241, 248, 250
Cemaat-i İslami 145, 174
Cerić, Mustafa 192
Chandia, Mahmood 167, 170, 173, 178
Charles (Prens) 268, 272, 275
Choudary, Anjem 239
cihat 60, 63, 176, 180, 235, 239
Conseil français du culte musulman (CFCM) 105, 106, 124, 134-136

çoğulcu toplumlar 196
çokkültürlülük 28, 80, 98, 99, 125, 171, 173, 197

dar-ül İslam / dar-ül harb dikotomisi 61, 63, 187
dar-ül ülum 144, 146, 150, 151, 171-173, 180-182, 282
Deobandiler 17, 25, 83, 143-153, 155, 158, 163-166, 170-176, 178, 181, 182, 192
ders-i nizami 84, 150, 154, 156, 164, 182, 281
dinî bilgi pazarı 216
dinî inanç ve teamüllerin bireyselleşmesi 90, 212
Diyanet 20, 22, 23, 26, 27, 126, 284

Ehl-i Hadis 17, 83, 145, 174, 192, 282
eklektik 12, 42, 43, 45, 211
el-Ezher 150, 156, 162, 164, 190, 200, 225, 234
el-Kaide 234, 235
el-Muhacirun 174, 204, 215, 234-236, 238-240, 243, 245, 247, 284
Encausse, Gérard 256, 258
entegrasyon 7, 19, 20, 24, 27, 28, 74, 81, 111, 170, 176, 178, 194, 202-204
entelektüeller 8-10, 36, 43, 64, 259, 262, 273
erenler 79, 282
etnik topluluklar (Avrupa'da): Cezayirli 109, 112, 128; Bangladeşli 161, 171, 173, 175, 240; Mısırlı 112; Hint 93, 152, 155, 171-174; Kürt 16, 17, 33; Faslı 19, 20, 27, 38, 62, 80, 97, 98, 273, 275; Kuzey Afrikalı 16, 25, 37, 138, 260; Pakistanlı 16, 27, 80-83, 85, 87, 93, 102, 150, 161, 171, 173, 175, 195, 240, 259, 284; Güney Asyalı 17, 25, 96, 102, 143, 147, 174, 192, 281-283; Surinamlı 27, 81, 82; Türk 8, 14, 16, 17, 20-23, 25, 27, 29, 31, 33-36, 39, 97, 126, 192, 195, 271, 284
European Council for Fatwa and Research (ECFR) 187, 188, 190-212

Farangi Mahal 154-156, 182, 281
Farmasonluk 255, 256, 261
Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE) 188, 189, 192, 193, 205-207
fıkıh el-ekalliyet 202, 282
fırka-i naciye 89, 282
Fransa İslam Teşkilatları Birliği (UOIF) 25, 63, 109, 187, 188, 190, 192, 199, 205, 211, 247, 248
Fransız İslamiyeti 126

Gazali 110, 166
gelenek (tutarsız) 11, 12
geleneksel inanç ve teamüller 61, 65
gelenekselci Müslümanlar 277
Gelenekselcilik 253, 254, 256-260, 263, 268, 269, 273, 275-277
Ghannouchi, Rachid 63, 112, 192
GIA (Silahlı İslami Grup) 117
Guénon, René 253, 254, 256-262, 264, 267, 272, 273, 277
Guiderdoni, Bruno 276
Gülen hareketi 33-36
Gülen, Fethullah 34-37

hadis dersleri 153, 157
Hamidullah, Mohammed 109
Hassan bin Talal, Prens 267
helal kesim 30, 203
hicret 58, 62, 63
Hizb-ut Tahrir 15, 17, 40, 41, 173-175, 234, 283, 284
Husain, Ed 40, 41
hutbe 20, 23, 67, 125, 158, 165, 197, 215, 220, 227, 250

İbn al-Arabi 256, 257, 263, 269, 270, 277
içtihat 58, 63, 64, 202, 242, 282, 283, 285
iftar 28, 29, 115; Müslüman olmayanların davet edildiği 28, 29

ilahiyat 22, 35, 62, 64, 150
Illaysh, Abd al-Rahman 256, 257
imam (cami imamı): roller 158; düşük maaşlar 178, 179, 182; daha yüksek maaşlı iş arama 21; modern eğitim almış 20, 22, 126; "ithal" imamlar 177
imam eğitimi 9, 20, 21, 24, 25
imam-hatip 21, 22, 27
inançlar arası ilişkiler 268
internet 42, 43, 45, 66, 70, 92, 95, 164, 215-219, 221, 223, 224, 232, 235, 236, 242, 243, 249, 250
İslam Merkezi (Cenevre) 109
İslamiyet'in yerelleşmesi 56

Judai, Abdullah 199

Kechat, Larbi 8, 19, 29, 62, 76, 105-112, 114-139
Keller, Nuh Ha Mim 267, 269, 277
Khaled, Amr 9, 10, 215, 216, 218-222, 224, 226-233, 243, 245-250
Khalil Ahmed 159, 173
kitabilik 81, 111
Kuran kursları 14-16, 24, 32, 33, 44, 45
kurban 24, 30-32
Kuzey Amerika Fıkıh Kurulu 192

Leicester 148, 149, 163, 164, 172, 173, 175
Lings, Martin 263, 266-268, 275, 277
Londra bombalamaları (2005) 216
Londra Şeriat Okulu 219, 238
"Londristan" 216

makasıd-ül şeriat 201, 208, 284
Maktoum Hayır Vakfı 188
Malcolm X 38, 39, 44, 48
Mecca Cola 243
medya 9, 13, 57, 64, 66, 69, 118, 168, 195, 202, 210, 211, 215, 220, 221, 224-226, 231, 237, 240
menkulleştirilme (ayrıca bkz. 11 Eylül 2001 saldırıları, Londra bombalamaları) 176
Meryemiye 262, 263, 269, 277
Mevlevi, Faysal 63, 187, 188, 190, 196
Mevlit Kandili 80, 97-99, 103
mezhep 16, 59, 60, 65, 88, 191, 192, 285
Milli Görüş: iftar 28, 29; Kurban Bayramı 30; ECFR 192
Minhac Gençlik Birliği (MYL, Hollanda) 80, 86, 88, 90, 91, 94, 95, 97, 99, 103
Minhac Kadınlar Birliği (MWL) 86, 88
Minhac-ül Kuran 8, 79, 81, 83, 84, 87, 102, 283, 284
Mogra, İbrahim 164, 167, 173
Motala, Yusuf 152-154, 158, 166, 176, 184
müftü (ayrıca bkz. fetva) 29, 62, 135, 157, 159, 161-164, 175, 185, 186, 188, 190-193, 195, 196, 202, 207, 208, 210, 225, 226, 242, 245, 246, 249
mühtedi 16, 39, 40, 44, 67, 124, 175, 192, 239, 240, 261, 262, 265-268, 272, 274-276
Murad, Abdal Hakim 40
Muslim Council of Britain (MCB) 165
Müslüman Dünya Birliği 32, 200
Müslüman Kardeşler 25, 109, 110, 147, 187, 188, 190, 192, 193, 234, 269, 283
Müslüman Koleji (Londra) 25, 148, 179
Müslüman mahkûmlar 159, 178
Müslüman-Hıristiyan diyaloğu 118

Nakşibendi 16, 33
namaz (ayrıca bkz. salat) 13-16, 18, 20, 22, 26-28, 35-38, 84, 88, 89, 96, 97, 112, 113, 115, 119, 121, 122, 125, 127, 133, 135, 139, 158, 172, 196-198, 264, 268, 283
Nasr, Seyyed Hossein 269
Nurcu hareket 16, 17, 21, 33, 34

otorite (dinî) 8, 9, 13, 19, 23, 32, 39, 42-44, 68, 91, 105, 108, 109, 123, 124, 130, 131, 136-139, 191, 195,

210, 211, 212 ; parçalanması 39, 210
Oubrou, Tareq 20

örf 89, 201, 210
özcülük 52
Pallavicini, Abd al-Wahid 263-266
Pallavicini, Yahya 266, 267, 273, 276
"paralel toplumlar" 27
perennializm (ayrıca bkz. *Urreligion*) 255

Qadri, Tahirul 83, 84, 96, 98-102
Qaradawi, Yusuf 43, 47, 63, 64, 187, 190, 193, 194, 197, 203, 205, 207-209, 224, 229
Quilliam Vakfı 41

radikal İslam 62, 175, 245
Radikal Orta Yol 180
Ramadan, Hani 124
Ramadan, Said 109, 110, 124
Ramadan, Tariq 8, 38, 59, 63, 105, 124, 134, 136, 140, 186, 211, 212
Rawi, Ahmed 188, 189, 193, 210
reform hareketleri 145
Riyadhul Haq 167, 170, 174
Rotterdam 22, 25-28, 46, 80, 91-95, 98
Roty, Yacoub 265, 267, 279
Rumi, Jalal al-Din 40, 273

Sabri-Chishti grubu 174
Sadiq, Tasneem 94-98, 100, 192
Saharanpuri 148, 149, 153
Saiful İslam 161-164, 175
salat 13, 16, 17, 18, 46, 91, 278
Schuon, Frithjof 262-267, 269, 273, 277
seçimler 87, 106, 115, 196, 204, 205, 211, 250
sekülerleşme 57, 90, 130, 137, 138
Selefilik 15, 17, 18, 37, 38, 40-43, 144, 174, 175, 204, 215, 235, 269, 276, 284
siyasi katılım 105, 204-207
Skali, Faouzi 38, 39, 273-277
Smith, Huston 263
Sufi türbeleri 82, 83, 144
Sufizm 40, 41, 82, 100, 153, 255-257, 264, 289
Süleymancı hareket 14, 15, 21, 25, 27, 33, 37

Şii kurumları (Avrupa'da) 147
Şiilik 59, 88, 89, 147, 149, 155, 179, 283

Taliban 146, 245
Tebliğ cemaati 15, 17, 33, 36-39, 41, 105, 112, 122, 145, 148, 152-154, 168, 171, 172, 185, 284, 285
tefsir 22, 32, 41, 44, 64, 95, 114, 133, 153, 156, 163, 195, 207, 211, 219, 238, 241, 249
televizyon 35, 43, 65, 66, 67, 69-71, 84, 154, 164, 196, 217, 219-221, 223, 224, 230, 231, 233, 247, 250, 276
Teosofik Toplum 256
teysir 191, 194, 195, 202, 285
Thanawi, Ashraf Ali 152, 154, 184
Tibi, Bassam 8

ulus ötesicilik 66
Urreligion 254-256, 258, 260, 261, 267, 268
urs 79, 87

ümmet 60, 63, 89, 169, 170, 194, 202, 244, 282-284

Vâlsan, Michel 263-265, 273

yatılı okullar 33
Yusuf, Hamza (Hamza Yusuf Hanson) 40, 266, 269, 277, 278

zekât 87, 197, 199

Avrupa'daki Müslümanlar teorik ve uygulamalı İslami bilgiyi nasıl ediniyorlar? Müslümanların bu konularda takip ettikleri otoriteler kimler? Avrupa bağlamında yeni Müslüman diskurları nasıl ortaya çıkıyor? Müslüman kimlikleri kimler tarafından ve hangi şartlarda üretiliyor? Elinizdeki kitap, bu soruların tamamına cevap arıyor. İslami bilginin Batı Avrupa ülkelerinde nasıl üretildiğini ve nasıl uygulandığını, konuyla ilgili kurumları, dinî otoriteleri ve Avrupa içerisinde birçok özel örneği kapsayan pratikleri göz önünde tutarak inceliyor. "Müslüman olmayan" bir ülkede yaşayan Müslümanların, içerisinde bulundukları ortama karşı ne tavır aldıkları; cami ve cami derneklerinin Avrupa'daki yaşama biçimleri; alternatif Müslüman söylemlerinin dile getirilmesinde Müslüman entelektüellerin rolü; imam ve "âlim"lerin Avrupa'daki sosyal ortam içerisinde nasıl eğitildikleri kitabın ele aldığı temel meselelerden yalnızca birkaçı.

Martin van Bruinessen ve Stefano Allievi'nin derlediği, önde gelen sosyolog ve antropologların katkıda bulunduğu bu kitap, çeşitli Avrupa ülkelerinde bu konularda gerçekleştirilen ampirik araştırmalardan oluşuyor. Bu çalışmaların her biri kendi alanında özel bir konum yaratmayı başarabilen, konusuna makul bir mesafe ve ısrarcı bir merakla sarılan makaleler. Avrupa'da yaşayan Müslüman örneklerin birçoğuna bu kitap aracılığıyla ulaşmak mümkün. Minhac-ül Kuran, Deobandiler, Barelviler, Tebliğ cemaati, Gülen cemaati, yeni dönemin "siber" fetvacı âlimleri ve müminleri...

Avrupa'da Müslüman Öznenin Üretimi, yalnızca İslam, antropoloji ve din alanlarına meraklı okuyucular için değil, Müslümanlık biçimlerinin Avrupa'da ne şekillerde yaşandığı ve bu varoluşun nasıl üretildiği sorularına ilgi duyabilecek herkes için önemli bir kaynak.

20 50 TL
iletişim
ISBN-13: 978-975-05-1085-4
9 789755 510854